ISSN 01306936

№ 3, 2005 (295)
травень-червень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK STUDIES AND ETHNOGRAPHY

№ 3
2005

У журналі

CONTENT

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

Індекс 74328

Із зарубіжної етнології
From World's Ethnology

Розвідки і матеріали
Studies and Materials

Етнополітологія
Ethnopolitical Studies

Адреса редакції:
01001 МСП, Київ-1,
вул. Грушевського, 4,
тел. 229-50-29
e-mail: nte@etnolog.kiev.ua
http://www.etnolog.kiev.ua

Свідоцтво
про державну реєстрацію
друкованого засобу
масової інформації.
Серія КВ. № 649 від 25. 05. 94.

Здано до набору 10. 04. 05
Підп. до друку 21. 05. 05
Формат 210 х 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 850 прим.
Зам. .
Друкарня ВД "Академперіодика"

МАКСИМ РИЛЬСЬКИЙ ЯК ТЕОРЕТИК ПЕРЕКЛАДУ

Тетяна РУДА

"Переклад — це також творчість, як і оригінальний твір, якщо це справжній переклад"
(*М. Рильський. Співдоповідь на Республіканській нараді перекладів*).

"Художественный перевод только тогда достоин этого названия, когда он — факт родной литературы"
(*М. Рыльский. Еще о переводчиках*).

В особі Максима Тадейовича Рильського органічно поєднувалися поет і вчений, талановитий перекладач і вдумливий теоретик перекладу. Деякі з його положень щодо специфіки перекладу, його функцій в культурі-реципієнті та ролі у процесі міжнаціональної культурної взаємодії не втратили своєї актуальності й певною мірою передують сучасним дослідженням в галузі перекладознавства, а також компаративістики і теорії міжкультурної комунікації. Про М. Рильського-перекладача написано вже чимало (праці Л. Новиченка, Г. Вервеса, В. Коптілова та ін.). І саме діяльність його як інтерпретатора інонаціональних поетичних творів давала поетові цінний матеріал для спостережень, аналізу, практичних порад, а також глибоких теоретичних роздумів з приводу багаточисельних і складних проблем перекладацької роботи.

М. Рильський займався перекладами з 20-х років минулого століття до останніх місяців свого життя. Йому належить понад 50 книг перекладених творів, а список поетів різних епох і країн, до творчості яких він звертався, надзвичайно показовий. Рильський переклав "Слово о полку Ігоревім", сербські епічні пісні (збірка вийшла 1946 року), найвидатніші твори О. Пушкіна та А. Міцкевича (в тому числі "Євгеній Онєгін" і "Пан Тадеуш"). Він перекладав російських поетів Срібного віку (В. Брюсов, О. Блок, М. Волошин та ін.) і радянського часу, а також вірші відомих поетів інших слов'янських народів — білорусів, поляків, словаків, чехів, болгар (Я. Купала, Я. Колас, Ю. Словацький, М. Конопніцька, Ю. Тувім, І. Краско, Я. Краль, П. Гвєздослав, С. Халупка, Л. Штур, Я. Врхліцький, В. Незвал, Я. Неруда, Г. Жечев, Х. Смирненський, К. Кюлявков та ін.). Особливе місце в його перекладацькій спадщині займають твори французької поезії та драматургії XVII—XX ст. (Корнель, Расін, Буало, Вальтер, Беранже, Гюго, де Мюссе, Готьє, Малларме, Верлен, Ростан та ін.) — тут він, прекрасно знаючи французьку мову, обходився без підрядників (та й взагалі визнавав підрядник лише у винятковому випадку).

Перекладав Рильський і Шекспіра, Андерсена, Гете, Емінеску, Гейне, італійських, іспанських, норвезьких, латинських, туркменських, башкірських, єврейських, вірменських поетів.

З 30-х років перекладацька робота в Україні набувала актуальності, відбувалися зрушення і в галузі її теорії. Проте наприкінці 40-х М. Рильський залишається практично єдиним універсальним майстром художнього перекладу — на цей час видатні практики і теоретики цієї справи, літературні критики були знищені або пішли в небуття (В. Самійленко, М. Зеров, П. Филипович, М. Драй-Хмара, М. Вороний, А. Кримський — надто довгий цей печальний список).

Звичайно, поряд з М. Рильським у різні часи активно працювали й інші талановиті перекладачі — М. Бажан, Л. Первомайський, О. Кундзіч, І. Сенченко, М. Терещенко, М. Лукаш (у своїх теоретичних працях та рецензіях він звертається до їхніх перекладів). Але діяльність М. Рильського в цій галузі позначена насамперед своєю універсальністю: широтою охоплення іноземних літератур, багатоманітністю вирішуваних теоретичних і практичних проблем перекладознавства, серйозним внеском в організацію і координацію перекладацької роботи в Україні, великим обсягом редагування україномовних видань Пушкіна, Міцкевича, Словацького, інших письменників. Переклади М. Рильського нерідко ставали подією в культурному житті слов'янських країн. Так, відомий польський славіст М. Якубець писав: "Його переклад "Пана Тадеуша" є досі неперевершеним на світовому рівні. Він викликав сенсацію як в українському, так і польському середовищі (1, 344).

Зауважимо, що над "Паном Тадеушем" поет працював понад 40 років: розпочав у 1923, вперше видав у 1927, переробляв і вдосконалював до останнього року життя.

І сьогодні Рильський залишається найбільш глибоким інтерпретатором творчості О. Пушкіна. Лев Озеров згадує: "Робота над перекладами була для Рильського свого роду співбесідою з Пушкіним і Міцкевичем. Він працював серйозно і весело, не вимушуючи із себе "кількості рядків", він працював, не протираючи брюк, як деякі ремісники від пера. Він тримав у пам'яті сотні рядків, які подумки перетворював і вже у вирішеному вигляді закріплював на папері" (2, 228).

Великий творчий досвід і енциклопедичні знання М. Рильського лягли в основу низки статей, виступів, відгуків, присвячених як загальним проблемам теорії перекладу, так і прикладним (всього близько 40 публікацій). Концепція художнього перекладу вперше була проголошена Рильським у доповіді "Художественные переводы литератур народов СССР" на II з'їзді письменників СРСР (1954 рік). Загальновідома також його доповідь "Художній переклад з однієї слов'янської мови на іншу", виголошена на IV Конгресі славістів (Москва, 1958); тут на яскравих прикладах розкривається специфіка перекладу зі споріднених мов. Найбільша його праця "Проблеми художнього перекладу" (1962) об'єднує ряд праць 50-х — початку 60-х років, надрукованих у різних виданнях.

М. Рильський щиро переймався проблемою якості сучасних йому художніх перекладів. У ранній статті "Чехов по-українському" (вперше видрукуваній у книзі Чехов А. Вибрані твори. — Т. 2. — Х.; К., 1930. — С. 5—24) він констатує, що "огульний рівень наших перекладів, особливо в галузі художньої прози — невисокий і ще раз невисокий. Іноді навіть думаєш, що оті малоросійські напівпереклади, напівтравестії, які давав Гребінка чи Гулак-Артемовський, усе-таки вище своєю мовною культурою чи принаймні стихією, ніж наші бліді, анемічні, безбарвні, хоч і чесні по-своєму "позаяки" (3, 194).

І далі ставить "вічне" для перекладознавства запитання: "а що таке добрий переклад?" (3, 195). Чи має він бути "точним", "повним", "близьким до оригіналу", "талановитим", чи має віддавати всі особливості, риси, деталі оригіналу? "Переклад "точний", теоретично кажучи, річ безнадійна й неможлива" (3, 195), — вважає автор статті. Набагато пізніше, у відгуку на докторську дисертацію А. В. Федорова "Введение в теорию перевода" (1958 рік, Рильський виступав як офіційний опонент), в цілому високо оцінивши працю, він заперечує вимогу теоретика щодо "повноти" і "точності": "Забота о точности на деле ведет к буквальности, "буквализму" (3, 332).

То яким же має бути, на його думку, переклад? "Переклад поетичного твору повинен бути в першу чергу талановитим. Талант такий же потрібний поетові-перекладачу, як і поету-авторові оригіналу" (3, 273). Рильському імпонує думка О. Фінкеля (висловлена у книзі "Теорія й практика перекладу", ДВУ, 1929), що переклад має бути "сміливим", бо лише тоді він сприяє виконанню тієї культурно-естетичної ролі, якої прагне перекладач. Рильський неодноразово підкреслював, що переклад повинен бути не "рабським", а "творчим", тобто не цілком підпорядкованим "іншомовній стихії" або індивідуальності автора оригіналу: "...Вважаю неможливим, ...щоб автор поетичного перекладу, отже, й сам поет, цілком забув про себе, цілком підкорився індивідуальності іншого поета", але при цьому бажано щоб "між автором оригіналу і перекладачем була внутрішня спорідненість" (3, 240).

Подібна "внутрішня спорідненість" відчувається, наприклад, у його власних перекладах з Пушкіна і Міцкевича — митців, яких він називав "найдорожчими своїми вчителями".

Вже в статті "Чехов по-українському" М. Рильський до тези про "сміливість" додає ще й важливу тезу про "віддавання основної риси авторової" (3, 195). Знайомлячись з перекладознавчими працями Рильського у хронологічному порядку, спостерігаєш, як думка, висловлена в одній з ранніх статей, розвивається, трансформується, "обростає плоттю" у наступних, перетворюючись на чіткі положення, підкріплені переконливими перекладами. Так, у короткій нотатці "Творча радість" (1936), де йдеться про досвід перекладу "Євгенія Онєгіна", Рильський пише про необхідність "дбати про максимальне відображення того, що в даному творі є, кажучи кучеряво, художньо домінантного, жертвуючи іноді (доводиться!) дру-

горядними рисами" (3, 206). Пізніше він формулює положення щодо "творчої домінанти" поета, якого перекладаєш: "Річ у тім, що віддати всі сторони оригіналу буквально точно — неможливо. Отже, під творчою домінантою ми розуміємо ту рису автора, яка являється основною для нього, найхарактернішою, провідною. Іронія Анатоля Франса, гнівний пафос Шевченка, Некрасова, сарказм Маяковського, присмеркові півтони Верлена, пісенність Беранже — ось що повинен у першу чергу віддати перекладач. Для цього іноді доводиться пожертвувати другорядними рисами оригіналу. Перекладу без жертв не буває" ("Пушкін українською мовою", 1937) (3, 218).

Іноді до уваги варто взяти творчу домінанту окремого твору або навіть певного фрагмента. Найважливішими прикметами міцкевичевого стилю, наприклад, він вважав багатство звуків і кольорів, вражаючу мальовничість і музикальність. Ці риси, підкреслював Рильський, особливо інтенсивно виявляються в "Пані Тадеуші": "Розкриваємо книгу, читаємо перші рядки: "Литво! Отчизно моя! Ти — як здоров'я: як тебе цінити, розуміє тільки той, хто тебе втратив". Відразу бачимо тут рису поеми, яка характеризує її взагалі: величезну простоту. А поруч з нею йде надзвичайна сила мальовничості та музикальності" (4, 381).

Ця "творча домінанта" епосу Міцкевича надзвичайно імпонує перекладачеві — поєднання простоти, мальовничості й музикальності притаманні й оригінальній творчості М. Рильського, який завжди, а особливо у ранній ліриці та кращих творах останнього періоду, тяжів до яскравих зорових образів, до "живопису словом", а також до мелодійності. В улюбленій з дитинства сцені гри Войського на мисливськім розі Рильського-перекладача і дослідника вражає "дивне поєднання елементів музики з елементами живопису" (4, 341).

З тезою про необхідність "віддавати" творчу домінанту логічно пов'язується і сформульована Рильським у різних статтях вимога зберігати ідейну спрямованість, тон, тембр, ритм першотвору. Таким чином, М. Рильський вимагав від перекладача насамперед "...розуміння і відчуття первотвору, уміння "ввійти в світ" обраного для перекладу автора, отже, певною мірою підкорити йому свою індивідуальність... Певною мірою, — бо зовсім зректися себе митець, коли він дійсно митець, не може" (3, 204).

Він не вважав, що переклад — це суто лінгвістична проблема (і полемізував з цього приводу з А. В. Федоровим), але водночас наголошував на необхідності брати до уваги фонетичні, лексичні, синтаксичні особливості мови оригіналу: "Фонетичні особливості вірша, звукопис, алітерації тощо, а також характер римування треба в перекладі по змозі віддавати — без насильства над рідною мовою" (3, 280).

Для М. Рильського проблема перекладу — насамперед "мистецька", "творча", тому на означення "доброго" перекладу він обирає поняття "вірний", "вірність" оригіналові. "Дещо, можливо, старомодне", як він пише, слово, але воно якнайкраще передає сутність справи, бо йдеться про "естетичну рівноцінність" першотвору та його іншомовної інтерпретації; Рильський віддає йому перевагу над "іноземним" терміном "адекватність" (3, 332).

Міркування М. Рильського щодо збереження "творчої домінанти" оригіналу в перекладі певною мірою передують пізнішим перекладознавчим теоріям. Наприклад, Г. Гачечеладзе на початку 70-х років висунув тезу про відповідність між "художньою думкою оригіналу та перекладу" (5).

Перекладацька манера Рильського, його ставлення до перекладу як до творчого акту, в процесі якого інтерпретатор пропускає твір крізь себе і наповнює своїм естетичним єством, відповідає деяким положенням сучасної теорії "егоцентричного перекладу". В цьому типі перекладу особливо виразна індивідуальність читача, а основною складовою є "створення за допомогою художніх прийомів, напрацьованих перекладачем, емоційного поля, здатного посилити чи відтворити в перекладі поетичну думку оригіналу", адже це явище "відтворює суто національні особливості літературної епохи, ситуації, які так чи інакше торкаються творчого життя особистості. Тоді і вибір твору, і метод перекладу зберігатимуть ознаки його таланту, естетичних смаків, манери мислення, того, що складає його стиль" (6, 390–394).

Рильський досить скептично ставився до можливості абсолютно "еквілінеарного" та "еквіритмічного" перекладу: польську силабіку, наприклад, можна в принципі передати

силабікою українською, але такий переклад звучатиме архаїчно; це ж стосується і силабічного вірша Шевченка, який іде від народнопісенної традиції. Переклад є фактом іншої літератури, іншої мовної системи і мусить рахуватися з її законами.

Важливі думки висловлював М. Рильський і щодо функцій перекладу. Поряд із завданням сприяти взаємопізнанню і взаєморозумінню народів, переклад має створювати нові підходи, нові художні форми, які досі не були реалізовані в літературі, що сприймає даний твір. Відзначаючи, наприклад, вплив Маяковського на поезію слов'янських країн, Рильський пише: "...перекладач зобов'язаний перенести у рідну мову і громадянський пафос Маяковського, і могутню "ораторську" мову його, і його іронію, і його ущипливі сарказми, і його навмисні прозаїзми, і властиве йому ламання всіх і всіляких канонів" (3, 280).

Думки М. Рильського про те, що переклад передусім є творчістю, творчим актом, перегукуються з тезою відомого словацького компаративіста Д. Дюришина щодо висунення на перший план (за рахунок мовно-виразної) художньо-творчої функції перекладу в умовах літературного білінгвізму або мовної близькості між "висхідною" та "цільовою" культурами.

"Власне кажучи, це не вибір, а створення еквівалента, при якому неповторним способом реалізується художня особистість перекладача, його художня участь у здійсненні задумів оригіналу за допомогою засобів іншого мовно-літературного коду" (7, 72), — стверджує Дюришин. Це положення словацького вченого спонукає пригадати думки М. Рильського про переклад як "співтворчість", про співвідношення між індивідуальністю автора першотвору та індивідуальністю поета-інтерпретатора, висловлені набагато раніше.

Неодноразово підкреслював М. Рильський ще одну функціональну можливість перекладу: "переклад з однієї мови на іншу є не тільки способом збагачення духовного досвіду читачів, а й способом збагачення мови, на яку той чи інший твір перекладається" (3, 268).

Він заперечує думку про принципову "неперекладність" твору з однієї мови на іншу, висловлену ще В. Гумбольдтом, і висловлює переконання: "переклад з будь-якої мови на будь-яку мову принципово можливий, — незалежно від того, на якому щаблі розвитку та чи інша мова стоїть" (3, 268).

Звичайно, у процесі перекладу доводиться долати серйозні труднощі, якщо, наприклад, рідна мова перекладача не виробила (в силу історичних та інших умов) точних еквівалентів понять, вживаних в оригіналі; складності виникають і при передачі архаїзмів, діалектних слів та висловів, неологізмів, специфічних зворотів, формул ввічливості тощо. Тут доводиться активізувати всі ресурси рідної перекладачеві мови, шукати словесні еквіваленти (або "хоч паралелі"), "тактовно і вміло" (3, 368) використовувати іноземні слова, іноді незнані широкому читачеві, в окремих випадках давати їх пояснення. Так, у перекладі "Євгенія Онєгіна" Рильський передає часто вживані Пушкіним слова "свет", "светский" як "світ", "світський", надаючи наявним в українській мові словам ширшого значення.

"Українська мова, — впевнено заявляв М. Рильський, — безперечно, досить багата і гнучка, щоб, використовуючи її скарби і розширяючи в міру потреби значення слів і виразів, відтворити нею і розмови Онєгіна з його друзями, і блискучий авторський текст Пушкіна, то сповнений ліризму, то іронічний, то піднесений тощо, і елегійні передсмертні вірші Ленського, і пісню дівчат у садку з її суто народним ладом, і простодушно-прекрасний лист Татьяни..." (3, 274).

Особливу увагу приділив М. Рильський проблемі перекладу зі слов'янських мов. На підставі власного і чужого досвіду він писав, що в певному сенсі важче перекладати з близьких мов, ніж з далеких, не схожих між собою. "Близость языков создает соблазн буквального перевода" (3, 227), — читаємо у статті "Переводы и переводчики"; Рильський, як уже підкреслювалося, послідовно виступав проти "буквалізму", обстоюючи "творчий" переклад. Застерігав поет і проти підпорядкування перекладу іншомовній стихії, і проти спроб "нарядити мову перекладу в дуже національні, специфічно національні шати" (3, 272), як це робили колись Л. Боровиковський, Є. Гребінка, С. Руданський (зауважимо, їхні переклади-переспіви були створені відповідно до тогочасної перекладацької традиції).

У перекладах з близьких мов особливо небезпечними стають іноді типові "підступні паст-

ки", що чигають на кожного інтерпретатора чужомовної літератури. Тут часто заважає інтерференція на всіх мовних рівнях, міжмовні омоніми (типу "луна", "калитка", "рожа", "пильний" тощо), неспівпадання родів іменників ("боль" — "біль", "птица" — "птах", "луна" — "місяць" тощо), що вимагає пошуку нових образів, змістових замін (так, у VII главі "Євгенія Онєгіна" Рильський замінив порівняння красуні з "величавою луною" на "ранкову зірку").

Значну небезпеку він вбачав у "несхожості зображуваного в оригіналі життя (людей, побуту, відносин тощо) з життям народу, на мову якого робиться переклад" (3, 273). Наприклад, жителеві африканських тропіків важко уявити "хуртовину", "іній", для тих, хто живе в пустелі, незрозуміле поняття "літній дощик", а звернення сина до батька на "ти" в "Тарасі Бульбі" Гоголя в українському перекладі звучить неприродно, незвично. Висловлюючись сучасною термінологією, в даному випадку йдеться про так звані "екстралінгвістичні елементи" тексту, пов'язані з історичними, природними реаліями, побутовим устроєм, звичаями тощо.

Спостереження й роздуми М. Рильського певною мірою співвідносяться з положеннями інтерпретативного перекладознавства, яке виникло у Франції наприкінці 60-х років минулого століття і протягом наступних десятиліть, паралельно розвивається в різних країнах. Інтерпретативна теорія перекладу, що бере початок у фундаментальних концепціях М. М. Бахтіна (діалог культур, діалогічні взаємини як особливий тип смислових взаємин, перекладач як "вторинна мовна особистість" тощо), орієнтована не на систему мови, а на смисл тексту (висловлення), який не дорівнює сукупності значень мовних одиниць, що його складають. Наприклад, у працях російського вченого В. Комісарова лінгвосеміотичні, текстологічні, культурологічні і соціологічні аспекти перекладознавства розглядаються в їх єдності (8). Відзначимо, що М. Рильський задовго до сформулювання даної теорії говорив про необхідність відтворювати — "по змозі" — в перекладі не лише лінгвістичні та поетологічні особливості оригіналу, а й "змістову вірність" — те, що сьогодні означають поняттями "позасловесні моменти ситуації", або "позатекстова реальність" (9, 94).

Переклади зі слов'янських мов — і власні, і чужі — давали українському поетові неоціненний матеріал для виявлення типових труднощів, що постають перед інтерпретатором (ми згадали лише деякі з них), для розв'язанння практичних завдань і для теоретичних узагальнень. Включає Рильський у статті й суто людські зворушливі спогади про свої "муки" при "доланні опору" чужомовного матеріалу (як, наприклад, він бився над передачею слів "светский", "великосветский", над початковими рядками "Мідного вершника" чи сценою полювання на ведмедя у "Пані Тадеуші"). І часто на запитання: "Чи можна було зробити краще?" він сам собі відповідав — "не знаю", "досі не знаю", "на жаль, досі не бачу". І продовжував роботу над вдосконаленням вже виданих перекладів, шліфуючи їх, шукаючи нові варіанти.

Неодноразово виступав М. Рильський проти перекладу творів зі слов'янських мов за підрядником ("лукавий паліатив" — називав його поет): "Слов'янських письменників росіяни, українці, білоруси повинні перекладати з оригіналу при вмілому користуванні словником" (3, 276). Особливо його дратувало, коли в Україні слов'ян перекладали з російських перекладів, це "аж нікуди не годиться", бо до неточностей і помилок перекладача-українця додаються ще й помилки, припущені російським перекладачем. Розглядаючи практичні питання перекладацької справи, він ставить важливу проблему тогочасної освіти і науки — "щодо викладання слов'янських мов у середній і вищій школі, створення кафедр слов'янознавства в університетах, інститутів слов'янознавства у Всесоюзній та республіканських академіях, то це справа першочергової ваги" (1, 276). М. Рильський ініціював славістичні дослідження в Україні, за часів його керівництва в Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії була створена група славістів-фольклористів.

Праця перекладача викликала у М. Рильського не лише теоретичні роздуми, а й поетичні асоціації. У роботі "Проблеми художнього перекладу" він порівнює перекладача з мисливцем, акт перекладу зображує як "полювання за словом": "Коли мисливець підходить до лугу чи болота, багатого на дичину, його охоплює радісне передчуття щасливого полювання. Разом з тим він напружує всі свої сили, щоб полю-



М. Рильський серед учасників наукової конференції, присвяченої 150-річчю з дня народження Ю. Словацького. Кременець, 1959 р.

вання було справді вдалим. Адже повинен він показати тут знання особливостей, "звичаїв" птиці, — а вони одні у бекасів, інші у дупелів, знов-таки зовсім інші у качок, — взяти до уваги рельєф місцевості, напрям вітру і т. ін., нарешті, свою стрілецьку вмілість!

Щось подібне переживає літератор, беручись до перекладу художнього твору" (3, 293).

Раніше, у 1940 році, Рильський написав свій відомий сонет "Мистецтво перекладу", в якому перекладання алегорично зображене як полювання, а перекладач — як мисливець, що має влучити в бистрокрилого птаха:

Так книга свій являє виднокруг,
І в ті рядки, що на папері стали,
Ти маєш влучити, мисливцю вдалий,
І кревним людям принести, як друг.

Київ

Література:

1. *Jakobiec M.* Maksym Rylski // Ruch Literacki. — 1978. — Z. 4/56.
2. Воспоминания о Максиме Рыльском. — М., 1984.
3. *Рильський Максим.* Зібрання творів: У 20-ти т. — К., 1987. — Т. 16.
4. *Рильський Максим.* Зібрання творів: У 20-ти т. — К., 1986. — Т. 14.
5. *Гачечеладзе Г. Р.* Художественный перевод и литературные связи. — М., 1972.
6. *Грицик Л.* Егоцентричний переклад як проблема компаративістики // Українська філологія: Школи, напрями, проблеми. — Львів, 1999. — Ч. 2.
7. *Дюришин Д.* Функция перевода в особой межлитературной общности // Durisin Dionyz a kolektiv. Osobitne medziliterarne spolocenstva. — Т. 1. — Bratislava, 1987.
8. *Комиссаров В. Н.* Современное переводоведение. — М., 2002.
9. *Базылев В.Н., Сорокин Ю. А.* Интерпретативное переводоведение. — Ульяновск, 2000.

Maxims Rylsky heritage organically unites the qualities of the scholar and poet, translator and the theorist of the translations. He did translations of the poetry beginning from the 1920th until the last day of his life. The translations became for him a dialog between him and an author. His personal experience in the translation work gave him the right to create his own theory on translations, to write a set of article on the subject: "What is a good translation?" For M. Rylsky translations its first of all an artistic, creative work, he dines the theses about the impossibility of translation from some languages into others. A big amount of translations done from Slavic languages gave him the necessary material for the description of the general problems of translation process. All of these moments are described in this article.

ПРОБЛЕМА ТРИПІЛЬСЬКОГО СПАДКУ В УКРАЇНІ І ПИТАННЯ ІНДОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ПРАБАТЬКІВЩИНИ

Василь БАЛУШОК

Останнім часом пошуки українцями своїх етноісторичних витоків активізували обговорення проблеми спадковості трипільської археологічної культури в сучасній Україні. Поглядів на трипільську спадщину багато — від прямого ототожнення українців з творцями трипільської культури до повного відкидання останніх з-поміж предків українського етносу. Спробуємо й ми з позицій етнології висловити свою думку з даної проблеми, яка виявляється тісно пов'язаною з таким же дискусійним питанням пошуків індоєвропейської прабатьківщини. На сумніви можливих опонентів, чи можуть етнологи, не працюючи безпосередньо з давнім матеріалом, як, скажімо, археологи, висловлювати свої версії розв'язання означених проблем, зауважимо, що це підказує сам характер етногенетичних досліджень, до яких належать порушені питання. Адже методика етногенетичних студій передбачає розгляд такого роду проблем обов'язково комплексно, на основі напрацювань цілого ряду наукових дисциплін: археології, лінгвістики, антропології (фізичної), історії, етнології, фольклористики, географії та інших наук, які, до того ж, повинні пройти попереднє опрацювання й узагальнення в рамках своїх наукових галузей, оскільки одна людина не може бути фахівцем у всіх згаданих науках[1]. І це не випадково, адже етногенетичний процес формує зовсім різні компоненти етносу, що вивчаються різними науками: етнічна територія, господарство й матеріальна культура, мова, фольклор, релігійні вірування, соціонормативна та святково-обрядова культура, самосвідомість, ментальність[2]. Крім того, не забуваймо, що переважна більшість засобів наукового інструментарію, який застосовується археологами, лінгвістами й істориками для визначення етнічної суті тих чи інших явищ давнини, розроблена свого часу саме етнологами[3].

Ототожнення "трипільців" (причина, з якої цей термін взято в лапки, розкрита нижче) з українцями характерне для аматорів та тих науковців-гуманітаріїв, які за своєю спеціалізацією віддалені від проблем власне етногенезу та етнічної історії[4]. Переважно це люди, яким властиві національні неоромантичні погляди. Адже всяка романтична історіографія від самого початку містить у собі елемент ідеалізації минулого власного народу, особливо коли відбувається становлення національної держави[5]. А для національних міфів якраз характерне намагання якомога глибше опускати вглиб віків історію власного народу[6]. Насправді "трипільці" українцями бути не могли, адже в їхні часи (V—IV тисячоліття до н. е. за каліброваними датами) навіть слов'яни не існували як окрема етнічна спільнота, оскільки ще не виокремилися зі складу стародавньої індоєвропейської спільності[7].

Науковці ж, які безпосередньо вивчають трипільську культуру — найбільше археологи — займають у пошуках розв'язання даної проблеми протилежну позицію. Вони не тільки не ототожнюють українців з творцями трипільської культури, але в більшості твердять, що останні не є прямими предками перших. Частина археологів узагалі відводить їм дуже скромну роль серед предків українців. Підставою служить, як вважають дослідники, належність трипільської культури до кола археологічних культур, батьківщиною якої була Мала Азія. З неї вони поширилися на Балкани, і вже звідти потрапили на терени України. А якщо так, то й народи, які створили ці культури, включаючи "трипільців", є вихідцями з Близького Сходу, за мовою — хатто-хуритами чи (та) афразійцями, а не індоєвропейцями. Із занепадом трипільської культури, як вважають ці археологи, у IV—III тис. до н. е. трипільське землеробське населення було частково знищене і витіснене з території України, а частково асимільоване рухливими й войовничими скотарями-степовиками — індоєвропейцями. Підставою для такого висновку є практично повна відсутність серед посттрипільських археологічних пам'яток продовження традицій Трипілля, а також "вірменоїдний" антропологічний тип людей, які зображені на трипільських статуетках[8].

Але, на наш погляд, аргументів, які наводять ці дослідники, для таких радикальних

висновків усе ж недостатньо. Найперше, вони не враховують, що при зображенні людей давніми скульпторами могли діяти певний канон і стилізація, які взагалі властиві мистецтву давніх епох, що вже відзначали дослідники[9]. Це й могло зумовлювати "вірменоїдність" фігурок, в усякому разі, у частині випадків. Крім того, ці вчені, як правило, ставлять знак рівності між археологічною культурою і етносом. Ті ж, хто прямо цього не робить, однак не піддають сумніву існування в епоху енеоліту трипільської спільності етнічного характеру[10]. Але проблема співвідношення археологічної культури й етносу дуже складна і неоднозначна, що дає нам підстави зупинитися на цьому детальніше.

Більшість археологів відстоює позицію, що археологічна культура створювалася певним народом, у крайньому випадку — групою споріднених етносів[11]. Якщо такий підхід і не декларується ними відкрито, однак, пишучи про якусь етнічну спільноту, ці дослідники співвідносять її з певною археологічною культурою, і навпаки. Проте дехто з їхніх колег-археологів не поділяє такої точки зору[12]. Етнологи ж взагалі ставляться до прямого ототожнення археологічних культур з етносами негативно[13]. І мають на це підстави. Певні етнічні параметри в археологічній культурі і справді відображені. Але встановити, які саме, дуже непросто, і в кожному конкретному випадку це слід робити окремо, залучаючи й інші типи джерел, крім археологічних. У цілому ж визначити лише за відкритими археологічними культурами, які етноси проживали на даній території без залучення додаткових (етнографічних, історичних, лінгвістичних, антропологічних) даних просто неможливо. Саме з допомогою цих наук свого часу визначали етнічну приналежність тих археологічних культур, які сьогодні пов'язують з певними етнічними спільнотами, наприклад, ястрофської та пшеворської — зі стародавніми германцями, а вельбарської — з готами (теж германцями, тільки іншого угруповання). Разом з тим і в цих випадках не все так однозначно, адже відомо, що частиною творців пшеворської культури були слов'яни та кельти[14], самих же германців, як бачимо, репрезентує не одна археологічна культура, а ціла їх група. А нещодавно лінгвісти відкрили, що в перших віках нової ери на південному заході Германії між кельтами й германцями проживала якась третя група індоєвропейських племен, не споріднена ні з першими, ні з другими, що археологічно ніяк не відрізняється від германців[15]. І ніхто не дасть гарантії, що у випадку з культурами, які сьогодні ідентифіковані як германські, у майбутньому не станеться подібних сюрпризів.

Самими лише археологічними методами можна "вловити" тільки певну тенденцію етнічного розвитку, та й то не завжди. Адже у визначенні археологічних культур багато суб'єктивного, що підтверджується непоодинокими випадками пізніших уточнень їх археологами. Це великою мірою пов'язано з тим, що від давніх культур до нас дійшли тільки дуже незначні рештки, і до того ж, лише матеріальної культури. Як зазначають самі археологи, "археологічна культура — це не колишня історична реальність, а плід наших інтелектуальних зусиль для впорядкування археологічних джерел і їхньої історичної інтерпретації"[16]. Культура ж духовна та соціонормативна, зокрема такі її компоненти, як мова, морально-етичні й правові норми, системи спорідненості, статевовікова організація, фольклор, релігійні вірування, міфологія, самоідентифікація і багато інших, якщо й можуть знайти відображення в археологічній культурі, то далеко не завжди і лише в непрямий спосіб, що не піддається однозначній інтерпретації. А саме ці компоненти духовної й соціонормативної культури переважно і є визначальними при встановленні етнічної специфіки[17]. Теоретично, звичайно, не можна повністю заперечити, що якась археологічна культура відображає існування етносу в минулому. Але практично, коли етнологи стикаються з певними народами, то у них етнічна специфіка, як правило, недостатньо відображена в матеріальній культурі (в археологічних же знахідках представлена взагалі не повністю!). Наприклад, берегові чукчі й азійські ескімоси практично не можуть бути розрізнені лише за матеріальною культурою. І в той же час берегові чукчі мають досить відмінну культуру від чукчів-оленярів внутрішніх районів Чукотського півострова, з якими складають один етнос. За своєю матеріальною культурою населення Дагестану, де, як відомо, проживають десятки етносів, у тому числі неспоріднених мовно й генетично, є набагато одноріднішим, аніж грузини[18]. А племена північних атапасків інгалік і коюкон, які проживають на заході Аляс-

ки поблизу прибережних ескімосів, запозичили в останніх тип стаціонарного зимового житла — напівземлянку з колод, покриту дерном, що цілком відмінна від традиційного наземного помешкання тайгових індіанців типу вігваму[19]. Враховуючи, що залишки таких жител добре зберігаються в землі, ці індіанські племена скоріше були б віднесені до ескімосів, якби їх через кілька тисячоліть досліджували археологи. Тим більше, що поховальними звичаями у них були поховання на піднятій над землею відкритій платформі і кремація, а отже їхні скелети не збереглися б. І антропологи не мали б краніологічного й остеологічного матеріалу для визначення антропологічного типу цього населення. Індіанські землеробські племена верхньої Міссурі арікара, мандан і хідатса за матеріальною культурою складали на зламі XVIII—XIX ст. єдину спільність. Але якщо два останні племені етнічно споріднені (належать до групи народів сіу), то арікара входять до зовсім іншої групи народів (кеддо)[20]. У той же час група племен дакота (з групи народів сіу), які складали один етнос, мала б бути розділена за матеріальною культурою на три окремі спільноти. Так, у XVIII ст. чотири східні племені (вахпек'юте, вахпектон, сіссетон і мдевакантон), що проживали в Міннесоті, були осідлими землеробами, подібними культурно до неспоріднених з сіу сусідніх алгонкінських народів сходу США. Два центральнодакотські племені (янктон і янктонай) — напівземлероби-напівкочові конярі, як і, до речі, не тільки ряд сусідніх племен сіу, а й такий неспоріднений з ними народ, як пауні (з групи кеддо). А західні дакота (тетон) були в той час виключно номадами прерій, подібними за культурою до інших, неспоріднених з сіу кочових конярів — чорноногих (алгонкіни), команчів (група шошонів), кайова (ізольований у мовно-генетичному відношенні народ) та інших. Проте всі дакота становили один етнос, маючи єдину етнічну самосвідомість[21]. Звичайно, у матеріальній культурі, і особливо у прикрасах та орнаменті на тих чи інших предметах, дакота мали спільну специфіку, що відрізняла їх від сусідніх народів. Але, по-перше, таку ж специфіку мало кожне плем'я (і навіть община чи клан) всередині дакотської групи, а по-друге, ці прикраси й орнамент у переважній більшості втілювалися у таких матеріалах, які досить швидко руйнуються і не могли бути виявлені археологами після тривалого перебування в землі (шкіра, дерево та ін.).

Отже, як бачимо, археологічну культуру може створювати цілий ряд неспоріднених мовно й генетично народів, і в той же час один народ може брати участь у творенні кількох археологічних культур. Причому в більшості зафіксованих етнографічно випадків саме так і є. Тому, гадаємо, трипільська культура, особливо враховуючи її еволюцію впродовж близько 1500 років (V—IV тисячоліття до н. е. за каліброваними датами), теж створювалася не одним народом, а кількома. І саме тому, на нашу думку, слід брати слово "трипільці" в лапки, оскільки такий етнос навряд чи існував. Очевидно, серед "трипільців" була якась частина етнічних прибульців з Балкан чи навіть з Малої Азії, які, до того ж, могли належати до різних етносів. Частину їх могли складати аборигенні етнічні угруповання, що запозичили трипільську культуру від прибульців. А частина, на нашу думку, складалася зі змішаних етнічних утворень. Підтвердженням може бути наявність серед знайдених антропологами решток трипільського населення двох антропологічних типів: грацильного середземноморського і масивного протоєвропеоїдного. Перший з них характерний для неолітичного й енеолітичного населення Балканського півострова, звідки й походить, другий фіксується на території України здавна[22]. Причому дослідження антропологів свідчать, що "питома вага" протоєвропеоїдного компонента у складі "трипільців" з часом "неухильно росте"[23]. Разом з тим переважна більшість виявлених решток "трипільців", придатних для антропологічного вивчення, належить до пізнього періоду, та й тих обмаль, причиною чого стала майже повна відсутність трипільських поховань, зумовлена якимись дивними поховальними звичаями на кшталт відзначених вище атапаських поховань на піднятих над землею помостах, а можливо якась форма поховального канібалізму, коли поїдаються й спалені кістки[24]. Тому в основному антропологічний тип творців трипільської культури залишається невідомим. Ще одним доказом на користь місцевого походження частини "трипільців" є виявлені численні випадки культурної взаємодії й міксації прийшлої трипільської і місцевих неолітичних та енеолі-

тичних археологічних культур, зокрема буго-дністровської, середньостогівської, дніпро-донецької, лійчастого посуду та інших[25]. При цьому слід враховувати повільність і поетапність поширення трипільської культури в різних районах правобережної України[26]. Це приводило до тривалого співіснування прибульців з аборигенами, яке, безумовно, передбачало культурні запозичення, тобто поширення складових трипільської культури серед місцевого населення. Цьому, без сумніву, сприяло те, що з самого початку культурний розрив між "трипільцями" й творцями місцевих неолітично-енеолітичних культур, особливо землеробсько-скотарських, був не такий уже й великий. Наприклад, він був у багато разів менший, ніж між колонізаторами-іспанцями й індіанцями в Латинській Америці, де, як відомо, спостерігалися широкомасштабні культурні запозичення останніх у перших та така ж широкомасштабна етнічна й культурна міксація[27].

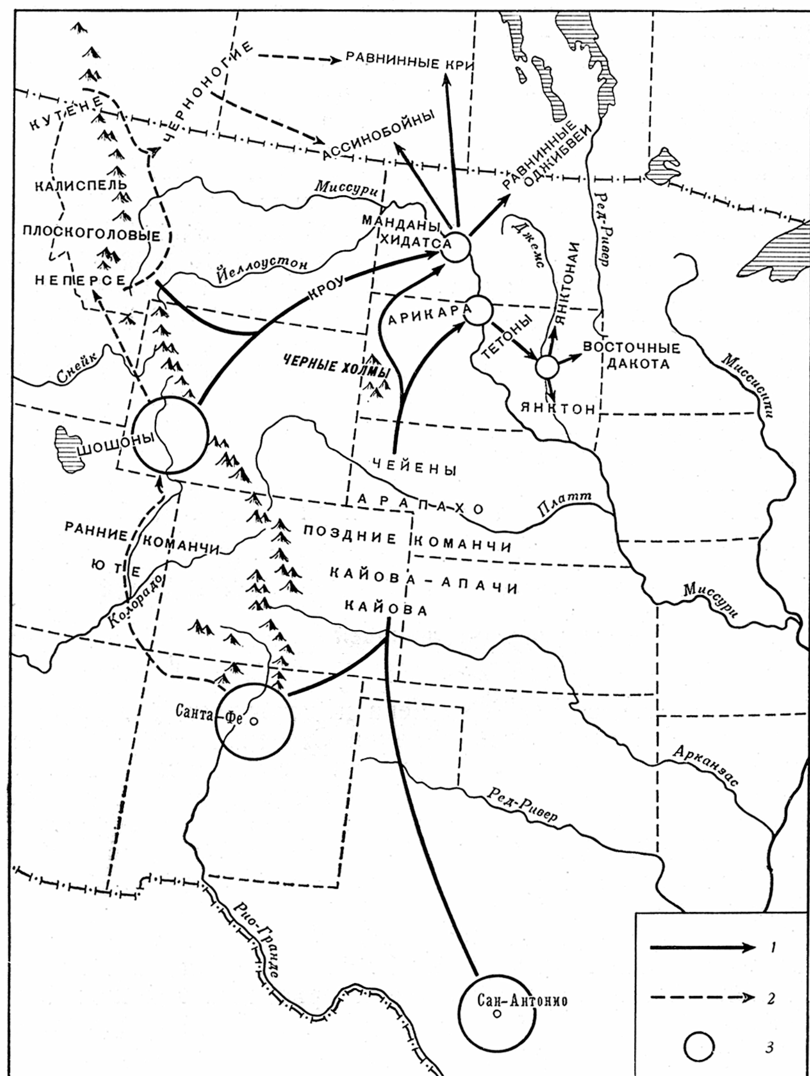
У зв'язку з цим висловимо припущення, що "трипільці" взагалі були у переважній більшості місцевими мешканцями. Адже, як відзначає С. Круц, наука досі не володіє достатньо повними даними про антропологічний склад творців дотрипільських культур України, зокрема, буго-дністровської[28]. А що як люди з рисами середземноморського типу жили на українських теренах іще в той час? І тут ми підходимо до цікавого питання про способи, якими поширювалися археологічні культури та до проблеми фіксації археологічними методами етнічних міграцій. Як доводять праці археологів, спеціально присвячені проблемі етнічних міграцій, останні далеко не завжди, а можливо, й не в більшості випадків, надійно відображені в археологічних матеріалах, і універсальних методів їх виявлення не існує[29]. Археологічні ж культури, як і культурні досягнення взагалі, часто поширюються не внаслідок міграцій їх носіїв, а шляхом запозичень, що доведено на багатьох прикладах. Інколи мігрують якісь нечисленні групи населення, що розносять з певного цивілізаційного центру ті чи інші культурні досягнення і навіть мову, оскільки з культурними реаліями запозичується й відповідна термінологія. І часто ці мігранти практично без сліду розчиняються серед аборигенного населення. Буває, що від них в аборигенів залишається мова, а буває — лише культурні досягнення, принесені прибульцями. Саме за таким принципом, за гіпотезою К. Ренфрю, відбувалося поширення стародавніх індоєвропейців, точніше їхніх мов з прабатьківщини[30]. І саме таким чином утворилися такі тюркомовні, але європеоїдні народи, як гагаузи, турки та азербайджанці, тоді як на батьківщині тюркських народів, у Центральній Азії, вони є типовими монголоїдами[31]. Так само сформувалися народи чадської групи (хауса в Нігерії та ін.), які є негроїдами, і в той же час споріднені з іншими афразійцями-європеоїдами мовою[32]. А парагвайці дають класичний приклад майже повного розчинення прибульців-іспанців серед місцевих індіанців-гуарані, з втратою іспанської мови, але з передачею аборигенам цілого ряду культурних надбань європейської цивілізації[33]. Чи не могло бути так і з "трипільцями"?

Розглядаючи процес поширення трипільської культури на українських теренах, на думку спадає картина розповсюдження культури конярів-номадів у північноамериканських преріях (див. карту). Поширення останньої відбувалося на очах європейців і тому добре документоване. Трипільська культура, як відомо, зародилася на південному сході Трансильванії і в західній Молдові, звідки через Подністров'я поширилася на північний схід, зайнявши практично все лісостепове й частково степове Правобережжя України та перейшовши в районі Києва навіть на лівий берег Дніпра[34]. Так само культура кочових конярів і кінних мисливців на бізонів Північної Америки зародилася на крайньому південному заході прерій, де ті переходять у нагір'я й пустелі, а потім поширилася на всю степову територію. Якби цей процес вивчали археологи, то вирішили б, що культуру конярів-номадів поширювали мігранти — ті народи, що мешкали на південному заході нинішніх США, і в середовищі яких спочатку зародилася ця культура. Але річ у тім, що переселення носіїв цієї культури практично майже не було (лише команчі мігрували на схід). Прерії, які на час появи європейців були залюднені слабо, заселялися з усіх сторін. При цьому спостерігався рух ряду етнічних угруповань назустріч поширюваному конярству (частково це пояснювалося наступом англо-американців зі сходу, але не тільки цим). Першими в середині — другій половині XVII ст. освоїли конярство, запозичивши його від іспанців, апачі (пів-

денноатапаська група народів), юта і команчі (належать до різних груп юто-ацтекської сім'ї)[35]. Від них культуру конярства, як і відповідний кочовий спосіб життя та реалії культури, перейняли народи, що жили далі на північ та на схід. Зокрема, землеробські племена, що мешкали західніше нижньої Міссісіпі й понад Міссурі (пауні і вачіта з групи кеддо та ряд племен сіу), засвоюючи культуру конярства, залишають річкові долини, поступово зсуваються на захід у прерії й перетворюються на напівкочівників. Зі сходу, північного сходу, півночі й північного заходу назустріч культурі конярства, що розповсюджувалася в преріях, починають рухатися племена землеробів, а також збирачів і мисливців — алгонкінів, сіу та інших груп народів, які поступово полишають старі заняття і переймають новий спосіб життя. Так, з північного сходу в прерії переселяються арапахо, чеєнни, чорноногі, ацина (всі з алгонкінської групи), ассінібойни, тетон, кроу (група сіу). З Монтани на південний схід аж до Оклахоми мігрують неспоріднені ні з ким кайова, з північних лісів у прерії переселяється частина крі, оджібвеїв (ті й ті алгонкіни) і північноатапаське плем'я сарсі. Всі вони перетворюються на конярів-номадів[36]. Процес поширення культури кочових конярів у північноамериканських преріях завершується в середині — під кінець XVIII ст.[37] Як видається, розповсюдження трипільської археологічної культури на теренах України, чи принаймні на частині її теренів, могло відбуватися аналогічним чином. Тобто поширення її тут зовсім не обов'язково означало заселення всієї цієї території прийшлим, та ще й єдиним етносом. Відповідно, і зникнення трипільської культури в IV тисячолітті до н. е., як видається, зовсім не означало зникнення самих "трипільців".

Повна зміна населення при різних суспільно-історичних катаклізмах (включаючи широкомасштабні міграції), як свідчать етнографічні матеріали, майже не спостерігається. Це стосується навіть Північної Америки, Австралії і Нової Зеландії, де численні іммігранти, що володіли найпередовішими досягненнями культури, у XVI–XIX ст. зіткнулися з досить нечисленними і культурно відсталими аборигенами, яких в основному й витіснили. При взаємодії ж етнічних угруповань, що перебувають на приблизно однаковому рівні культурного розвитку, повна зміна населення взагалі неможлива. Тому заміна пізніх варіантів Трипілля культурами ямною та кулястих амфор не могла призвести до фізичного зникнення "трипільців". У цьому зв'язку доречним вида-

Карта розповсюдження культури номадизму в американських преріях



1 - документовані шляхи;
2 - імовірні шляхи;
3 - центри розповсюдження коней.

Карту подаємо за виданням: *Аверкиева Ю. П.* Индейское кочевое общество XVIII-XIX вв. - М., 1970. - С. 12.

ється висновок антропологів: "Говорити про повну зміну населення лісостепової зони в якийсь із історичних періодів немає жодних підстав"[38]. Дуже можливо, що творці трипільської культури збереглися також і етнічно та мовно, а не лише як асимільовані прибульцями нечисленні залишки попереднього населення. Ймовірно, що в українському Лісостепу а також Степу, куди змістилася частина племен "трипільців", продовжували існувати ті ж самі етнічні угруповання, що лише змінили культурну модель, у якій, зокрема, зросла роль скотарства. Для останнього було достатньо підстав, оскільки екстенсивне землеробство Трипілля вичерпало земельні й навіть лісові ресурси[39].

Ю. Рассамакін, застосувавши новий підхід до розв'язання проблеми походження степових культур України епохи бронзи, твердить, що "степова (як і лісостепова) загроза трипільській культурі залишається науково не доведеним фактом"[40]. Навпаки, на його думку, на пізньому етапі існування трипільської культури спостерігається процес експансії землеробського населення, що вичерпало власні екологічні ресурси, у степову зону. Підтвердження цьому — пам'ятки животилівсько-вовчанського типу, що залишили в Степу переселенці з ареалу трипільської культури (а також з ареалу майкопсько-новосвободненської культурної спільноти на Кавказі, де проходили ті ж процеси, що і в Трипіллі). І саме як наслідок цієї експансії в степовій зоні виникають курганні культури скотарів[41]. На цю експансію вказують й інші дослідники[42]. А отже, ніякої інвазії агресивних степовиків на територію трипільської культури, аналогічної монгольській навалі на Давню Русь, не було. (До речі, сам уклад номадизму, з його войовничим вершництвом, властивий скіфосарматському, гунському, тюркському, монгольському суспільствам, виникає у Євразії десь у I тисячолітті до н. е., в крайньому разі, у кінці II тисячоліття до н. е. У розглядувану ж нами епоху його ще просто не існувало[43]). Навпаки, судячи з усього, у Степ активно мігрували, змінюючи свою культуру і адаптуючись у такий спосіб до нових умов, етнічні спільноти з землеробського Лісостепу, й зокрема "трипільці", які, за Рассамакіним, і започаткували культурний комплекс степовиків-скотарів[44]. Спробуємо припустити, що при цьому могло не бути і повного розриву (який випливає з археологічних пам'яток) у культурній спадковості тутешньої людності трипільської і посттрипільської епох. Адже духовна й соціонормативна культура, і навіть велика частина матеріальної культури стародавніх суспільств "вловлюється" методами археології дуже слабко. І якщо спадковість трипільських традицій зберігалася в якихось сферах культури, що не залишилися в матеріальних рештках, то це виявити вельми непросто. Може, саме збереженням тих чи інших традицій Трипілля в посттрипільський період у сферах культури місцевого населення, які не дійшли до нас, пояснюється факт спорідненості деяких рис традиційно-побутової культури українців з ними. Тим більше, що певні риси можуть переходити з однієї сфери культури в іншу, і навпаки. А якщо кардинальної зміни населення у фінальнотрипільську епоху в Україні не було, то дуже можливо, що те ж населення (звичайно, з неодмінними більш чи менш численними адстратними й суперстратними вкрапленнями, що додалися в різні епохи, а також із неодноразовою зміною етнічності) продовжує складати основу українського народу й досі. Так само, гадаємо, немає вагомих підстав повністю виключати творців трипільської культури з числа індоєвропейців, а саму культуру з імовірного ареалу їх прабатьківщини.

Індоєвропейцям, як відомо, відмовляють у причетності до трипільської культури саме з причини її малоазійсько-балканського походження. Але якщо мігрували не носії культури, а сама вона, або ж міграція носіїв не була масовою, то індоєвропейці можуть бути серед того місцевого населення, яке, засвоївши трипільську культурну модель, виступило її творцем у певних (можливо, не у всіх) районах України. Те ж саме можна стверджувати і стосовно сусідніх районів Балкан, де набули розвитку культури мальованої кераміки, споріднені з трипільською, що поширилися з Малої Азії[45]. Можливо, там у деяких районах теж відбувалася не тільки і не настільки міграція носіїв культури, як мігрувала переважно сама культура, а переселення населення не було масовим. Крім того, чому індоєвропейців не могло бути серед мігрантів, які принесли культури мальованої кераміки на Балкани з Малої Азії? Адже саме такий варіант походження індоєвропейців пропонує ряд дослідників[46]. При цьому не слід скидати з рахунку зміну антропологіч-

ного типу носіїв індоєвропейських мов при міграціях, що засвідчено багатьма прикладами. (У наш час індоєвропейськими мовами розмовляють не тільки народи, що належать до зовсім різних антропологічних типів великої європеоїдної раси, але й багато метисних європеоїдно-негроїдних, європеоїдно-американоїдних та європеоїдно-монголоїдних народів і навіть негроїди та американоїди.) До речі, якщо виходити з позицій відомої гіпотези про існування ностратичної мовної спільності (супер- чи метасім'ї), до якої включають і індоєвропейців[47], то прабатьківщину ностратичних мов, на думку більшості дослідників, слід шукати саме десь у північних районах Передньої Азії[48]. Це, до речі, узгоджується з величезною територією розселення народів ностратичної суперсім'ї. Адже передумовою такого розселення швидше за все виступило саме освоєння їхніми предками першими відтворюючих форм господарства, що сталося якраз у Передній Азії[49]. Після цього в їхньому середовищі відбувся демографічний вибух, а землеробство і скотарство забезпечили їм не тільки кількісне, а й культурне переважання над аборигенами в землях, куди спрямовувалися потоки мігрантів з Передньої Азії, включаючи й можливих індоєвропейців.

Такими є наші міркування стосовно трипільського спадку в сучасній Україні, долі самих "трипільців" та зв'язку даної проблеми з питанням пошуків індоєвропейської прабатьківщини. Вони, звичайно, не виходять за рамки гіпотез. І, дуже можливо, що не ми, а наші опоненти (переважно археологи) мають рацію у своїх версіях розв'язання означених проблем. Просто з позицій неархеолога вбачається деяка однобокість підходу археологів і певна слабкість їхніх аргументів, що пояснюється наявністю значних лакун у наших знаннях про Трипілля і давню історію України взагалі. Але все ж це не єдина причина слабкості цих аргументів. Адже незважаючи на всю гіпотетичність висловлених у цій статті інтерпретацій історико-культурних та етнічних подій в Україні у енеолітичну епоху, докази, наведені нами як аргументи, є не гіпотезами, а доведеними фактами. І тому хотілося б, щоб вони враховувалися при інтерпретації археологічного й лінгвістичного матеріалу V—IV тисячоліть до н. е.

Київ

1 *Токарев С. А.* К постановке проблем этногенеза // Советская этнография. — 1949. — № 3; *Клейн Л. С.* Стратегия синтеза в исследованиях по этногенезу (интеграция наук и синтез источников в решении проблем этногенеза) // Советская этнография. — 1988. — № 4; *Арутюнов С. А.* Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. — М., 1989. — С. 10—13; *Moore J. H.* Putting Anthropology Back Together Again: The Ethnogenetic Critique of Cladistic Theory // American Anthropologist. — 1994. — Vol. 96. — Nb. 4.

2 *Алексеев В. П.* Этногенез. — М., 1986. — С. 3, 6, 7 та ін.

3 Див. про це: Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. — М., 1982; *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. — М., 1983; *Його ж.* К вопросу о неоднозначности исторических традиций этнографической науки // Советская этнография. — 1988. — № 4; *Його ж.* К разработке понятийно-терминологических аспектов национальной проблематики // Советская этнография. — 1989. — № 6; *Арутюнов С. А.* Народы и культуры.

4 Детальніше див.: *Залізняк Л. Л.* Трипілля очима науковців і політиків // Археологія. — 2004. — № 3; *Отрощенко В. В.* Трипільська цивілізація у спадщині України. Конференція, присвячена 110-річчю відкриття трипільської культури // Там само.

5 Восточные славяне в XVII—XVIII веках: этническое развитие и культурное взаимодействие. Материалы "круглого стола" (виступ М. Робінсона) // Славяноведение. — 2002. — № 2. — С. 7—8.

6 *Шнирельман В. А.* Националистический миф: основные характеристики (на примере этногенетических версий восточнославянских народов) // Славяноведение. — 1995. — № 3.

7 Завершення етногенезу українців ми відносимо на кінець XII — початок XIII ст. н. е. (див.: *Балушок В.* Етногенез українців: критерії появи етносу // Матеріали до української етнології. — К., 2004. — Вип. 4 (7). — С. 15—17; *Його ж.* Етногенез українців. — К., 2004. — С. 171—186).

8 Давня історія України. — Т. 1. Первісне суспільство. — К., 1997. — С. 231—383; *Залізняк Л. Л.* Трипілля очима науковців і політиків.

9 Давня історія України. — С. 376.

10 Такий підхід характерний і для останньої фундаментальної синтетичної праці з означеної тематики (див.: *Там само.* — С. 231—383).

11 Про ототожнення археологічної культури і етносу див.: *Седов В. В.* Ранний период славянского этногенеза // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. — М., 1976. — С. 82; *Кузьмина Е. Е.* Историзм археологии // Конференция "Историзм археологии: методологические проблемы". Тезисы докладов. — М., 1976. — С. 27; *Винокур И. С.* Археологические культуры и этнос (по материалам юго-запада СССР) // Тезисы докладов и сообщений совместной школы-семинара "Этнокультурные процессы в конце I тыс. до н. э. — первой половины I тыс. н. э." — Ужгород, 1985. — С. 11; *Мовша Т.* Трипільсько-кукутенська спільність — феномен у стародавній історії Східної Європи (До проблеми виділення культур) // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. — Т. CCXXV. Праці історично-філософської секції. — Л., 1993. — С. 25; *Залізняк Л. Л.* М. Ю. Брайчевський і походження слов'янських народів // Михайло Брайчевський. Вчений і особистість. — К., 2002. — С. 67.

12 *Монгайт А. Л.* Археологические культуры и этнические общности // Народы Азии и Африки. — 1967. — № 1; *Клейн Л. С.* Археология и этногенез (новый подход) // "Методологические проблемы исследования этнических культур". — Ереван, 1978; *Смирнов С. В.* Археологічна культура: суперечливі моменти розробки проблеми // Археологія. — 2003. — № 1. — С. 10; *Іванова С. В.* Ямна культурно-історична область: сутність феномену // Археологія. — 2004. — № 3. — С. 82.

13 *Арутюнов С. А., Хазанов А. М.* Проблема археологических критериев этнической специфики // Советская этнография. — 1979. — № 6; *Springer M.* Zu den begrifflichen Grundlagen der Germanenforschung // Abhandlungen und

Berichte des Staatlichen Museums fur Volkerkunde Dresden. — Berlin, 1990. — S. 175.

14 *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. — М., 1979. — С. 62, 73; *Рудич Т. О.* Антропологічний склад населення черняхівської культури Західної України // Археологія. — 2004. — № 3. — С. 45.

15 *Springer M.* Zu den begrifflichen Grundlagen der Germanenforschung. — S. 174.

16 *Іванова С. В.* Ямна культурно-історична область… — С. 82; див. також: *Смирнов С. В.* Археологічна культура… — С. 13—14.

17 *Арутюнов С. А., Хазанов А. М.* Проблема археологических критериев этнической специфики. — С. 80—81.

18 *Там само.*

19 *Дзенискевич Г. И.* Атапаски Аляски. Очерки материальной и духовной культуры. Конец XVIII — начало XX в. — Ленинград, 1987. — С. 63—64.

20 *Calloway C. G.* First Peoples. A Dokumentary Survey of American Indian History. — Boston; New York, 1999. — P. 10, 63, 235, 236, 276, 277.

21 Ibidem. — P. 277—280; *Lips E.* Nicht nur in der Prarie… Von der Vielvalt der Indianer Nordamerikas. — Leipzig, 1976. — S. 69, 75.

22 *Сегеда С.* Антропологічний склад українського народу: етногенетичний аспект. — К., 2001. — С. 151—152.

23 *Сегеда С. П.* Население трипольской культуры по данным антропологии // "Экология и демография человека в прошлом и настоящем". Третьи антропологические чтения к 75-летию со дня рождения академика В. П. Алексеева. Тезисы. — М., 2004. — С. 110.

24 Такі поховальні звичаї зафіксовані, наприклад, в індіанського племені тапуїв у Бразилії, де після з'їдання м'яса померлого, його кістки, волосся й нігті спалювалися, і їх попіл споживався з напоями та їжею (див.: *Arciszewski K.* Wsrod ludozercow i czcicieli diabla // Sladami Indian. Antologia polskich relacji o Indianach Ameriki Poludniowej / Wybor i komentarz M. Paradowska. — Wroclaw; Warszawa; Krakow; Gdansk, 1979. — S. 21—22).

25 *Шапошникова О. Г., Товкайло Н. Т.* Некоторые итоги исследования многослойного поселения Пугач на Южном Буге // Первобытная археология. — К., 1989. — С. 96—97; *Круц В. А.* К истории населения трипольской культуры в междуречье Южного Буга и Днепра // *Там само.* — С. 131; *Попова Т. А.* О роли населения Поднестровья в формировании трипольской культуры Буго-Днепровского междуречья // Там само. — С. 147; *Телєгін Д. Я.* Основні періоди історичного розвитку населення території України у V — першій половині IV тис. до н. е. // Археологія. — 1992. — № 4. — С. 9; *Рассамакін Ю. Я., Будников О. Б.* Проблеми раннього степового енеоліту у світлі вивчення нових пам'яток // Археологія. — 1993. — № 3. — С. 138; *Щібьор Й.* Культури пізнього Трипілля та лійчастого посуду на Волині // Археологія. — 1994. — № 4.

26 *Черняков І. Т.* Місце трипільської культури в стародавній історії Європи // Археологія. — 1993. — № 3. — С. 8.

27 Детально див.: Народы Америки. — М., 1959. — Т. 2; Национальные процессы в Центральной Америке и Мексике. — М., 1974; Этнические процессы в странах Южной Америки. — М., 1981.

28 Давня історія України. — С. 377.

29 *Титов В. С.* К изучению миграций бронзового века // Археология Старого и Нового Света. — М., 1982; *Іванова С. В.* Ямна культурно-історична область… — С. 89.

30 Цит. за: Давня історія України. — С. 305.

31 *Алексеев В. П., Бромлей Ю. В.* К изучению роли переселения народов в формировании новых этнических общностей // Советская этнография. — 1968. — № 2; *Пучков П. И.* Некоторые проблемы протоэтногенеза // Исчезнувшие народы. — М., 1988. — С. 9; *Шабашов А. В.* Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. — Одесса, 2002. — С. 435 — 438, 452, 453 та ін.

32 *Пучков П. И.* Некоторые проблемы протоэтногенеза. — С. 8—9. Про поширення афразійських мов у Африці, про долю їх носіїв, які змінювали свій антропологічний тип, причому інколи не один раз, а також про втрату при цьому деякими афразійськими народами своєї мови (напр., фульбе), див.: *Дьяконов И. М., Милитерев А. Ю.* Послесловие // Лот А. К другим Тассили. Новые открытия в Сахаре. — Ленинград, 1984.

33 *Альперович М. С.* Парагвай. Предпосылки образования национального государства // Этнические процессы в странах Южной Америки. — М., 1981; *Брук С. И.* Население мира. Этнодемографический справочник. — М., 1981. — С. 780.

34 Див.: Давня історія України. — С. 236—260.

35 *Calloway C. G.* First Peoples… — P. 277—280.

36 Ibidem.

37 Ibidem; *Lips E.* Nicht nur in der Prarie. — S. 62.

38 *Сегеда С.* Антропологічний склад українського народу. — С. 152.

39 *Черняков І. Т.* Місце трипільської культури в стародавній історії Європи. — С. 14.

40 *Рассамакін Ю. Я.* Степи Причорномор'я в контексті розвитку перших землеробських суспільств // Археологія. — 2004. — № 2. — С. 16.

41 *Там само.* — С. 6, 7, 14—16.

42 *Черняков І. Т.* Місце трипільської культури в стародавній історії Європи. — С. 12.

43 *Марков Г. Е.* Кочевники Азии. — М., 1976. — С. 8—48; *Пучков П. В., Журавльов О. П.* Чи існували вершництво і кіннота за кам'яної та бронзової доби? // Археологія. — 2000. — № 2. — С. 108—109.

44 *Рассамакін Ю. Я.* Степи Причорномор'я в контексті розвитку перших землеробських суспільств.

45 Про ці культури див.: *Paul J.* Beitrage rumanischer Archaologen zur Klarung von Fragen der europaischen Vorgeschichte // Forschungen zur Volks- und Landeskunde. — 1980. — Nr. 1. — Bd. 23.

46 Різні точки зору на проблему походження індоєвропейців див.: Давня історія України. — С. 301—309.

47 Про склад ностратичної супер- чи метасім'ї див.: *Пучков П. И.* Некоторые проблемы протоэтногенеза. — С. 5—9; *Moore J. H.* Putting Anthropology Back Together Again… — P. 926.

48 История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. — М., 1986. — С. 478; *Пучков П. И.* Некоторые проблемы протоэтногенеза. — С. 5—7.

49 Про перші неолітичні культури Близького Сходу, демографічний вибух і розселення народів з цього регіону див.: *Мелларт Дж.* Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. — М., 1982; *Мерперт Н. Я.* "Неолитическая революция" и ее памятники // Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. — М., 1982; История первобытного общества. — С. 250—252, 272—277.

The search of Ukrainians for their ethnical and historical origins made the discussions around Trypillya archeological culture and its connection to Ukrainians more actual and active. There a lot of attitudes toward the Trypillya culture and they go to two different extremes: from direct identification of the Ukrainians with the creators of the Trypillya culture to complete deny of the Trypillya heritage as possible ancestors of Ukrainian Ethnos. The author of this article is making an attempt to look at this topic and give his hypothesis of the Trypillya heritage in the contemporary Ukraine, the destiny of "Trypillians" and the question of the existence of common Indo-European Pre-Motherland from the ethnological point of view. Ethno-genetic approach, which is using in his analyses the author of this article makes one to analyze this topic as a complex, including the materials collected by archeologists, linguists, anthropologists, folkloristic, geography.

АНТРОПОЛОГІЧНІ РИСИ ТВОРЦІВ ТРИПІЛЬСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Сергій СЕГЕДА

Початки антропологічних досліджень людності трипільської культури пов'язані з іменем її першовідкривача — Вікентія Хвойки. В 1901 р. під час розкопок біля с. Верем'є в Середній Наддніпрянщині він виявив обгорілий чоловічий череп, пізніше досліджений московським антропологом Георгієм Дебецем[1]. Майже одночасно у печері Вертеба поблизу с. Більче Золоте у Верхній Наддністрянщині були знайдені кісткові рештки 17 осіб, які загинули під час обвалу склепіння. Певний час вони зберігалися у фондах Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові, де були досліджені польським вченим Казимиром Стояновським. У 1948 р. він опублікував результати краніологічних досліджень цієї серії в одному із археологічних видань м. Кракова[2]. У наступні десятиліття на місцях трипільських поселень були виявлені черепи з поодиноких поховань, обстежені Іллею Гохманом[3], Георгієм Дебецем[4] і Михайлом Герасимовим[5]. Значний матеріал із поховань трипільської культури отриманий московською дослідницею Мариною Великановою та українськими фахівцями Костянтином Зіньковським і Інною Потехіною під час розкопок колективних некрополів поблизу с. Вихватинці в Середній Наддністрянщині[6] та сіл Усатого і Маяків поблизу Одеси[7].

Антропологічний склад людності раннього етапу трипільської культури залишається невідомим внаслідок відсутності вихідних даних — кісткових решток. Що ж до середнього періоду, то він представлений передусім краніологічною серією із Більче Золотого, чоловічі черепи якої (12 од.) характеризуються видовженою формою мозкової коробки, помірним розвитком м'язового рельєфу, середнім нахилом лоба, вузьким і низьким ортогнатним обличчям, добре профільованим в горизонтальній площині, низькими орбітами, виразним випинанням носа. Наведене поєднання ознак властиве давньосередземноморському типу, різні варіанти якого були здавна поширені у Великому Середземномор'ї. Зауважимо, що вони вперше з'явилися на теренах Північного Причорномор'я принаймні в добу мезоліту: саме цим часом датується могильник поблизу с. Волоське в Надпоріжжі, де були виявлені черепи з південноєвропеоїдними рисами.

Черепи із поодиноких поховань на трипільських поселеннях Лука-Устинська, Солончени, Верем'є, Незвисько, Траяни, які також датуються середнім етапом розвитку Трипілля, мають різну морфологічну будову.

Наступним — пізнім етапом розвитку трипільської культури датуються матеріали із безкурганного могильника біля с. Вихватинці, розташованого на високому березі Дністра в Рибницькому районі Молдови. Під час розкопок цієї пам'ятки, проведених у п'ятдесятих роках минулого століття під керівництвом відомої дослідниці Трипілля Тетяни Пассек, були отримані кісткові рештки, які походять із 60 чоловічих, жіночих і дитячих поховань. Більшість із них (63 %) належало дітям до 14 років. Серед поховань дорослих переважали чоловічі (60 %). Середня тривалість життя в цій групі пізньотрипільської людності, за даними Марини Великанової, складала 20,2 роки[8].

Аналіз краніологічних матеріалів із Вихватинського могильника показав, що як чоловічі (5 од.), так і жіночі (6 од.) черепи характеризуються видовженою формою мозкової коробки, середнім нахилом лоба і помірним розвитком м'язового рельєфу, середньою висотою обличчя, ортогнатністю, низьким орбітами і виразним випинанням носа. Разом із тим, між ними простежуються і певні відмінності: чоловічі черепи мають вузьке, а жіночі — доволі широке обличчя, перші — доліхокранні, а другі — мезокранні і мають більшу висоту (рис. 1). Є істотні відмінності і в розмірах довгих трубчатих кісток і загальних показниках фізичного розвитку: чоловіки відзначались грацильною, а жінки — масивною будовою. Ці відмінності настільки значні, що, на думку Марини Великанової, свідчать про приналежність чоловічої і жіночої вибірок із Вихватинців до різних антропологічних варіантів: перша близька до "класичних" грацильних західних середземноморців, друга тяжіє до носіїв масивних

протоєвропеоїдних типів[9]. Згаданий феномен має лише одне пояснення, а саме: він спричинений інтенсивними шлюбними контактами носіїв трипільських культурних традицій зі своїми сусідами-степовиками, в антропологічному складі яких беззастережно домінував масивний протоєвропейський компонент.

Вплив цього компонента ще яскравіше простежується в племенах пізньотрипільської усатівської культури. Аналіз краніологічних матеріалів із чоловічих поховань в курганному могильнику поблизу с. Маяки Біляївського району Одеської області показав, що в їхньому антропологічному складі наявні два компоненти, а саме: грацильний середземноморський, який характеризується доліхокранією, тонкими стінками мозкового черепа, що має невеликі розміри, вузьким і невисоким обличчям (поховання 1/6, 2/8, 2/9, 6-1/8, 6-2/8, 8/8), та масивний протоєвропеоїдний, якому властива доліхомезокранія, тонкі стінки склепіння, відносно вузький лоб й непропорційно широке обличчя (поховання 1/9, 2-2/10, 2-1/10, 3/10). Крім того, тут наявний ще один краніологічний варіант з контрастно-протилежним поєднанням ознак (поховання 6-1/8, 1/9, 2-2/10), який, за висновками Інни Потєхіної, утворився в результаті взаємодії двох попередніх компонентів, "успадкувавши від одного із них розміри і пропорції черепної коробки і обличчя, а від другого — типи обміну речовин, котрі визначають масивність чи грацильність кісток скелета"[10].

Ці два компоненти — грацильний середземноморський і масивний протоєвропейський, за даними Костянтина Зіньковського, характеризують і знахідки ґрунтового могильника Усатово[11]. Збірна вибірка черепів із поховань усатівської культури є проміжною між вихватинською серією і серіями черепів із поховань творців сусідніх енеолітичних культур[12], що свідчить про збільшення в антропологічному складі пізньотрипільських племен Північно-Західного Причорномор'я долі масивного протоєвропеоїдного компонента.

Згаданий компонент зафіксований і серед небіжчиків ґрунтового некрополя початку пізнього періоду трипільської культури поблизу села Чапаївка на південній околиці м. Києва, де було досліджено кісткові рештки 15 чоловіків і 6 жінок. Більшість із них померли у віці від 30 до 50 років, середня тривалість життя дорослого населення — 36,8 років. Візуальне обстеження краніологічних матеріалів незадовільної збереженості, проведене київською дослідницею Світланою Круц, показало, що чоловічі черепи належали до двох морфологічних варіантів, а саме: масивного доліхомезокранного, який характеризується товстими стінками черепа і розвинутим м'язовим рельєфом надбрів'я і потилиці (поховання 7, 10, 12, 15, 22, 26), і грацильнішого доліхокранного, з середнім розвитком м'язового рельєфу (поховання 8, 9, 17, 23, 25)[13]. Наявність першого з цих антропологічних компонентів і особливості поховального обряду Чапаївського некрополя вказують на пряме проникнення в середовище пізньотрипільських племен окремих груп людності дніпро-донецької історико-культурної спільності, що склалась в добу неоліту[14].

Загалом аналіз краніологічних даних свідчить про те, що фізичний тип людності Трипілля склався на основі західного варіанта давньосередземноморського антропологічного типу, який в добу неоліту-енеоліту домінував серед їхніх південно-західних сусідів, а саме: людності культур Хамаджія (могильник Чернавода-Колумбія в Добруджі), Боян (могильник Черніка в Олтенії), Гумельниця (могильники Дріду та Русе в Подунав'ї) та ін., поширених в басейні Дунаю[15]. Вже в середній період розвитку трипільської культури він включав у себе й певний протоєвропеоїдний компонент (поховання в Солончених і, можливо, в Незвисько), "питома вага" якого повільно, але невпинно зростала по лінії середнє Трипілля — Вихватинці — Усатів-Маяки — Чапаївка. Поява даного компонента була зумовлена передусім впливом східних і південних сусідів трипільських племен, що склались на протоєвропеоїдній основі, зокрема: нащадків носіїв києво-черкаської культури дніпро-донецької спільноти, ареал якої охоплював Середню Наддніпрянщину; творців середньостогівської й ямної культур лісостепової та степової зон України.

З антропологією Трипілля пов'язано ще одне питання, яке викликає жвавий інтерес серед науковців, причетних до вивчення цього яскравого історико-культурного явища. Йдеться про роль т. зв. "вірменоїдного" ком-

понента (округла форма голови, сплощена формою потилиці, різке випинання носа, спинка котрого має опуклу форму), який, на думку Тетяни Пассек, домінував в антропологічному складі трипільських племен. Підставою для цього висновку став стилістичний аналіз антропоморфних статуеток, виявлених на поселеннях трипільської культури[16]. Справді, серед них є чимало зображень "носатих" круглоголових людей (рис. 2). Однак їх реалістичність викликає серйозні сумніви: відомо, що прадавні скульптори в своїй творчості часто керувались мистецькими канонами, які формувались під впливом ідеологічних уявлень. Крім того, форма носа на трипільських статуетках могла визначатись суто технологічними прийомами, які використовуються й сучасними митцями при зображенні носа на глиняних статуетках. Хиткість своєї аргументації, очевидно, розуміла й Тетяна Пассек, а тому згодом зробила спробу залучити до неї й антропологічний матеріал[17].

Під час розкопок поселення середнього етапу розвитку Трипілля поблизу с. Незвисько в Прикарпатті було знайдено череп, що мав дуже цікаву і незвичну будову, а саме: округлу форму голови і плескату потилицю — риси, які сформувались під впливом штучної деформації мозкової коробки; широке, дещо сплощене обличчя, з площини якого виразно випинається ніс, спинка котрого має опуклу форму. За висновками Михайла Герасимова, він належав воїнові 60-65 років, який за 10-12 років до смерті зазнав тяжких травм. Під час бою він був поранений тричі: два удари, сліди яких залишились на лобній кістці, припали на голову, а третій — на зуби верхньої щелепи. "В момент поранення, — писав московський дослідник, — рот... був широко розкритий, тільки цим і можна пояснити те, що були вибиті усі зуби верхньої щелепи... Характер поранення (удар по зубах) опосередковано вказує на те, що знаряддя, яким було завдано удару, мало вузьке тонке лезо, це могла бути кам'яна сокира з вузьким лезом, типова для кам'яних культур пізнього неоліту і ранньої бронзи"[18].

Втрата зубів спричинила повну облітерацію альвеолярного відростка верхньої щелепи, що спотворила обличчя людини (рис. 3). Прагнучи відтворити його риси до і після травми, Михайло Герасимов створив не один, а два графічних портрета чоловіка із Незвисько, представлених на рис 4.

Знахідка черепа із Незвисько й була використана Тетяною Пассек для обґрунтування тези про "вірменоїдність" трипільців. Однак за висновками Георгія Дебеца, властиве йому поєднання ознак є "скоріше, індивідуальною особливістю" і не є типовим для вірменоїдів. До того ж, за його словами, "характерна для вірменоїдного типу форма мозкової коробки сформувалась, вірогідно, значно пізніше, ніж існувала трипільська культура. У давнього населення Передньої Азії принаймні до кінця I тис. до н. е. явно переважали доліхокранні типи"[19].

Отже, знахідка в Незвисько, так само як й інші антропологічні матеріали, не дає підстав для висновків про "вірменоїдність" творців трипільської культури, що й досі мають своїх прибічників серед фахівців-археологів.

І, нарешті, останнє: чи мають, за даними антропології, трипільські племена якесь відношення до етногенезу українців?

Відома московська дослідниця, академік РАН Тетяна Алексєєва вважає, що відносно вузьколиці трипільці як носії південноєвропеоїдних рис не належать до фізичних пращурів слов'ян[20], найдавніші антропологічні витоки яких пов'язані з носіями широколицих масивних типів, поширених в Центрально-Східній Європі в добу енеоліту-бронзи[21]. Однак це твердження є надто безапеляційним. Чому?

Перше. Палеоантропологічні дані свідчать про те, що фізичний тип сучасних слов'янських племен сформувався за участі багатьох морфологічних компонентів, що мають як північне, так і південне походження. В антропологічному складі деяких з них (наприклад, росіян) переважають північноєвропеоїдні, а інших (наприклад, болгар) — південноєвропеоїдні риси[22]. Що ж до українців — представників дніпровсько-карпатської групи антропологічних типів, — то за комплексом морфо-фізіологічних ознак вони займають проміжне положення між північними та південними європеоїдами, тяжіючи до останніх[23]. Стверджено, що південноєвропеоїдний компонент широко представлений в більшості, а саме: в трьох із чотирьох антропологічних зон (центральній, західній та південній), які виокремлюються на етнічній те-

риторії українського народу[24]. Виняток складає лише четверта зона — північна, де зберігаються релікти масивних антропологічних варіантів, що мають північне походження.

Друге. Антропологічний склад трипільських племен, які впродовж кількох тисячоліть мешкали на теренах України, не був чимось сталим, включаючи різні за походженням компоненти. Як було показано вище, серед них були носії як вузьколицих, так і відносно широколицих антропологічних варіантів.

Третє. Згідно з палеодемографічними підрахунками, чисельність населення трипільської культури на середньому етапові її розвитку сягала 400 тис. осіб[25]. Це дуже багато. І жодних підстав говорити про повну зміну населення на Правобережній Україні після занепаду трипільської культури немає.

З наведеного можна зробити висновок, що велелюдні трипільські племена відіграли важливу роль у формуванні генофонду пращурів українського народу — автохтонного етносу Півдня Східної Європи, фізичні риси якого почали формуватися задовго до появи слов'янства на історичній арені.

Київ

1 *Дебец Г. Б.* Палеоантропология СССР // Труды Института Этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. — М.-Л.: Изд.-во АН СССР, 1948. — Новая серия. — Т. 4. — С. 391.

2 *Stojanowski K.* Antropologia prehistoriczna Polski. — Prace i materialy antropologiczne. — Krakow, 1948. — T. II, № 1.

3 *Гохман И. И.* Череп ребенка из раннетрипольского поселения Лука-Устинская // Советская антропология. — 1958. — № 4. — С. 127-132.

4 *Дебец Г. Ф.* Антропологическая характеристика черепа из Незвиско // Материалы и исследования по археологии Юго-Запада СССР и Румынской Народной Республики. — Кишинев, 1960. — С. 91-95.

5 *Герасимов М. М.* Внешний облик человека из Незвиско // Материалы и исследования по археологии Юго-Запада СССР и Румынской Народной Республики. — Кишинев, 1960. — С. 83-90.

6 *Великанова М. С.* Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. — М., 1973. — 382 с.

7 *Зиньковский К. В.* Антропологическая характеристика материалов из второго грунтового могильника у с. Усатово // Новые археологические исследование на Одесчине. — К., 1984. — С. 34-43; *Потехина И. Д.* Антропологические материалы из могильника Маяки // *Патокова Э. Ф., Петренко В. Г., Бурдо Н. Б., Полищук Л. Ю.* Памятники трипольской культуры в Северо-Западном Причерноморье. — К., 1989. — С. 125-133.

8 *Великанова М. С.* Палеоантропология... — С. 12.

9 *Там само.* — С. 18.

10 *Потехина И. Д.* Антропологические материалы... — С. 129.

11 *Зиньковский К. В.* Антропологическая характеристика... — С. 43.

12 *Потехина И. Д.* Антропологические материалы... — С. 129.

13 *Круц С. И.* Антропологические материалы позднетрипольского могильника у с. Чапаевка // Раннеземледельческие поселения-гиганты трипольской культуры на Украине. — К., 1990. — С. 103.

14 *Круц В. О.* Трипільський могильник з обрядом трупопокладення поблизу Києва // Археологія, 1975. — № 15. — С. 41-50.

15 *Некрасова О., Кристеску М.* К изучению антропологических типов румынского неолита и начала палеометалической эпохи // Советская антропология. — 1959. — № 2; *Боев П.* Антропологично проучване на енеолотичния човек в България // Автореферат кандидатской диссертации. — София, 1966.

16 *Пассек Т. С.* К вопросу о древнейшем населении в Днепровско-Днестровском бассейне // Советская этнография. — 1947. — № 6-7. — С. 29-38.

17 *Пассек Т. С.* Новое из истории трипольских племен Днепро-Днестровского междуречья // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.) — М., 1964. — С. 8-9.

18 *Герасимов М. М.* Внешний облик геловека из Незвиско // Материалы и исследования по археологии Юго-Запада СССР и Румынской Народной Республики. — Кишинев, 1960. — С. 85.

19 *Дебец Г. Ф.* Антропологическая характеристика черепа из Незвиско // Материалы и исследования по археологии Юго-Запада СССР и Румынской Народной Республики. — Кишинев, 1960. — С. 94.

20 *Алексеева Т. И.* Истоки антропологических особенностей славян // Антропология и геногеография. — М., 1974. — С. 44.

21 *Segeda S.* Najstarsze slowianskie materialy antropologichne. Wstep do problematyki // Prez pradzieje i wczesne sredniowiecze. — Lublin, 2004. — S. 279-288.

22 Восточные славяне. Антропология и этническая история. — М., 1999. — С. 308-309.

23 *Сегеда С.* Антропологічний склад українського народу: етногенетичний аспект. — К., 2001. — С. 143.

24 *Там само.* — С. 197-199.

25 Давня історія України (в трьох томах). Первісна історія. Т. 1. — К., 1997. — С. 340.

Вказані у тексті статті ілюстрації вміщено на кольорових вклейках.

The first notes and thoughts on the people of the Trypillya are connected with the name of its opener Vikenty Khvoyka, who in 1902 found in village Verem'e in Middle Naddnipryanshchyna burned human scalp, which was later investigated by Russian anthropologist G. Debets. By the absence of any kind of human bones from this era makes it impossible to figure out anthropological build of the humans of the Early Trypillya culture. It creates a lot of assumptions around possible components of this type of anthropological build. It can only be proved that people from Trypillya tribes which for thousands of years were functioning on the lands of contemporary Ukraine played an important role in the formation of the genetic foundation of the autochthonic ethnos of the South of East Europe, which we consider to be the ancestors of Ukrainian folk.

ТРИПІЛЬСЬКА АРХЕОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА В УКРАЇНІ

Михайло ВІДЕЙКО

Серед величезної археологічної спадщини України особливе місце посідає трипільська культура, з якою пов'язують процес створення підвалин сучасної цивілізації на території України — розвиток аграрних технологій, металургії, становлення певного світогляду та етнографічних рис тощо.

Трипільська культура — археологічна культура доби енеоліту та початку бронзового віку (близько 5400–2750 рр. до н. е.). Вживаються також назви: Кукутень-Трипілля, культура Трипілля-Кукутень, культура (галицької) мальованої кераміки, Трипілля.

Трипільська культура — складова частина великого кола високорозвинених давньоземлеробських культур (Вінча, Варна, Караново, Лендель, Тисаполгар, та ін.) які об'єднують у так звану цивілізацію Старої Європи, що існувала на території приблизно від сходу сучасної Італії до Дніпра на сході у VI-IV тис. до н. е.[1]

Частина трипільсько-кукутенської спільності — сукупності археологічних культур доби енеоліту — раннього бронзового віку. Спільність представлена пам'ятками культури Кукутень та трипільської культури. Інший варіант назви — культура Кукутень-Трипілля (або Трипілля-Кукутень). До трипільсько-кукутенської спільності входять: на території Молдови та України — культура Трипілля; на території Румунії — культури Прекукутень (синхронна в цілому етапу А), Кукутень (синхронна етапам від В І до С І), культура Городиштя-Фолтешть (синхронна етапу С ІІ трипільської культури та усатівській культурі).

Територія поширення спільності Кукутень-Трипілля охоплює частину території сучасних Румунії, Молдови та України, тобто від Прикарпаття на заході до долини Дніпра на сході, в межах лісостепової смуги. Найпізніші пам'ятки виходять у степ — до Північно-Західного Причорномор'я. На території України пам'ятки трипільської культури відомі в 15 областях, а випадкові знахідки — в чотирьох[2].

Трипільська археологічна культура була виділена на початку XX ст., хоча її дослідження на території України почалися ще в другій половині XIX ст. За цей час було відкрито понад 2000 пам'яток лише на території України. Разом із пам'ятками культури Кукутень загальне число відомих нині поселень, могильників, поховань складає біля 4400. Вивчали трипільську культуру в Україні п'ять поколінь дослідників — загалом понад 180 осіб. Бібліографія праць по Трипіллю на території України налічує понад 2500 друкованих робіт, в тому числі більше 60 монографічних досліджень, опублікованих упродовж останніх 130 років.

Знахідки з розкопок пам'яток трипільської культури представлені в понад 60 музеях України, серед них: Археологічний музей Інституту археології НАНУ, Національний музей історії України, Львівський історичний музей, Одеський археологічний музей НАНУ. За межами країни трипільські старожитності представлені в музеях Великої Британії: Британський музей, Ashmolean Museum; Польщі: Варшавський археологічний музей, Краківський археологічний музей, Познанський археологічний музей; Росії: Державний історичний музей (Москва), Державний Ермітаж, Музей антропології та етнографії ім. Петра Великого у Санкт-Петербурзі.

Абсолютна хронологія встановлена на підставі радіовуглецевого датування. Період існування трипільської культури складає понад 2500 років: від 5400-5300 до 2700-2600 рр. до н. е. Тобто за загальною тривалістю свого існування Трипілля не поступається багатьом давнім цивілізаціям[3].

Відносна хронологія трипільської культури пов'язана з періодизацією археологічних пам'яток. Нині використовуються дві схеми періодизації культури Трипілля-Кукутень, розроблені на підставі стратиграфічних даних, а також типологічного, стилістичного та статистичного аналізу керамічних комплексів багатьох поселень, які було досліджено на території Румунії, Молдови та України.

Щодо трипільської культури в Україні дослідники застосовують насамперед періодизацію, розроблену Т. С. Пассек ще в 30-ті рр. XX ст. та дещо вдосконалену пізніше[4]. Відпо-

відно до неї виділено три періоди існування трипільської культури: ранній (А), середній (В) та пізній (С). Усередині періодів виокремлено етапи. Період В розділено на етапи В І, В І-ІІ, В ІІ. Період С — на етапи С І та С ІІ.

Для території Румунії періодизація (стосовно культури Кукутені) була розроблена Г. Шмідтом, а вдосконалена В. Думітреску та іншими дослідниками. Виділено періоди Кукутень А (з фазами А 1, А 2, А 3, А 4), Кукутень А — В (фази А — В 1 та А — В 2), Кукутень В (фази В 1, В 2, В 3).

Останнім часом археологи виділяють також окремі типи пам'яток, фази розвитку, що дозволяє точніше визначити послідовність певних комплексів у межах окремого регіону поширення культури Трипілля-Кукутень. Так, К. К. Черниш[5] запропонувала розмежувати Трипілля на 24 горизонти (шість для раннього, сім для середнього та одинадцять для пізнього періодів періодизації Т. С. Пассек)[6]. Однак накопичення нових даних привело до того, що ця схема виявилася теж надто загальною і практично не застосовується, а всередині конкретних груп пам'яток виділяють типи або фази розвитку.

Трипільська культура, як нині вважають більшість вітчизняних та закордонних дослідників, виникла на основі кількох археологічних культур доби неоліту: Боян, культури лінійно-стрічкової кераміки, за участю культур Дудешть, Кріш, Хаманджія. Найдавнішим в Україні є поселення Бернашівка на Дністрі, в керамічному комплексі якого помітні риси перелічених вище археологічних культур[7]. Картографування поселень у хронологічній послідовності досить чітко показує поширення трипільської культури в Україні із заходу на схід. Це був досить тривалий процес. На Дніпрі перші поселення трипільців з'явилися приблизно через тисячу років після появи цієї культури на теренах України.

Трипільська культура в Україні представлена поселеннями (відомо понад 1500) та поховальними пам'ятками, серед яких кургани та ґрунтові могильники, а також скарбами, кременеобробними майстернями. Типові поселення налічували від 7-15 до 100-200 споруд (житлових та господарчих), їх населення складало від 50-100 до 500-900 мешканців. Серед поселень виділяються протоміста, населенні пункти площею 100450 га, населення яких могло досягати 10 тисяч мешканців — вони відомі, починаючи із кінця V до першої половини III тис. до н. е[8].

Для археологічного комплексу трипільської культури характерні залишки жител у вигляді площадок; поділ кераміки на кухонний посуд і столовий посуд, останній прикрашений заглибленим орнаментом, інкрустованим білою або червоною пастою, розписом мінеральними фарбами (поліхромним розписом,

Співвідношення горизонтів трипільської культури (за К. К. Черниш), періодизації Т. С. Пассек та періодизації культур Докукутень, Кукутень та Городіштя—Фолтешть

Україна			Румунія (Молдова)
періоди	етапи	Горизонти	
Пізній, 11 горизонтів	**Трипілля СІІ – γІІ**	7–11	Городіштя – Фолтешть
	Трипілля СІ – γІ	1–6	Кукутень В1 – В3
Середній, 7 горизонтів	**Трипілля ВІІ**	5–7	Кукутень А–В 1–2
	Трипілля ВІ	4	Кукутень А4
	Трипілля ВІ	2–3	Кукутень А3
	Трипілля ВІ	1	Кукутень А1 – А2
Ранній 6 горизонтів	**Трипілля АІІ**	4–6	Прекукутень ІІІ
	Трипілля АІ	2–3	Прекукутень ІІ
	———	1	Прекукутень І

біхромним розписом або монохромним розписом); наявність антропоморфної пластики, в тому числі реалістичної пластики та зооморфної пластики. Специфічною категорією керамічних виробів є виготовлені із глини моделі будівель, саней, стільців-тронів, сокир тощо. Виявлено велику кількість антропоморфної та зооморфної пластики. Серед антропоморфних зображень відомо біля 60 статуеток з реалістичними, індивідуальними рисами обличчя.

Набула поширення каркасно-стовпова конструкція будівель, у тому числі — двоповерхових. Міжповерхові та горищні перекриття, стіни обмазували глиною. Знайдені керамічні моделі будівель дозволяють уявити зовнішній вигляд, інтер'єри та оздоблення жител і культових споруд. Стіни прикрашали малюванням мінеральними фарбами. Використовували різьблені дерев'яні деталі. Приміщення обігрівали як відкритими вогнищами, так і купольними печами. У трипільський час було створено тип житла, який був характерною рисою архітектури населення лісостепової смуги України в наступні тисячоліття.

Для виготовлення знарядь праці, зброї використовували кремінь, камінь, кістку або ріг. Трипільські племена використовували, видобували й обробляли метал (мідь, золото), знайдено велику кількість виробів з міді: прикрас, знарядь праці та зброї. Для виготовлення тканин використовували прямовисний ткацький верстат. На території поширення трипільської культури видобували кремінь та мідь, було організовано обмін сировиною та готовими виробами між окремими локальними групами та поза межами поширення трипільської культури. Використовувалося біля 150 видів мінеральної сировини, частину якої імпортували.

Поховальні пам'ятки для раннього та середнього етапів представлені поодинокими похованнями в межах поселень та Чапаївським могильником з трупопокладеннями. Для пізнього етапу (С II) відомі ґрунтові могильники: Маяки, Усатове, Вихватинський (поховальний обряд — трупопокладення в ямах). Завалівський могильник, Чернинський могильник, Софіївський могильник та Червонохутірський могильник презентують обряд трупоспалення. В усатівській культурі, серезліївському та животилівському типах набув поширення підкурганний обряд поховання[9].

Основа економіки — відтворювальне господарство на основі вирощування злакових та тваринництва. На пізньому етапі деякі групи населення (насамперед усатівська культура) переходять до кочівництва.

Синхронні культури: на ранньому етапі Болград-Алдень, Варна, Вінча, Гумельниця, Коджадермен-Каранове VI (частково й на середньому етапі), дніпро-донецька спільність (до пізнього етапу), новоданилівський тип, середньостогівська культура (остання — частково й на середньому етапі); на середньому етапі — Бодрогкерестур, Лендель, Малиця, Петрешть, Тисаполгар, культура люблінсько-волинської мальованої кераміки, культура лійчастого посуду (остання частково й на пізньому етапі), культура ямково-гребінцевої кераміки (на пізньому етапі також), Чернавода I; на пізньому етапі Баден, культура кулястих амфор, нижньомихайлівського типу пам'ятки, Чернавода III.

Слід пам'ятати, що під назвою "трипільська культура" археологи нині об'єднують понад 50 локальних груп, типів та варіантів пам'яток[10], жоден із яких не існував упродовж цих двох з половиною тисячоліть. Відмінність між згаданими типами та групами найбільше помітна на керамічних матеріалах. Форми посуду та його орнаментація дозволяють досить чітко вирізняти окремі територіальні та хронологічні групи, висловлювати припущення про джерела їх формування та напрями поширення і зв'язків.

Фактично йдеться про певну кількість археологічних культур, які мають спільне походження і різну долю. Спроби поділу та об'єднання масивів археологічних пам'яток в окремі чи в єдину культуру незмінно супроводжують всю історію вивчення спільності Трипілля-Кукутень. Однак прибічники виділення окремих археологічних культур в межах спільності Трипілля-Кукутень лишаються в меншості, оскільки решта фахівців вважають за краще притримуватися традиційного погляду, хоча при цьому всі розуміють неможливість вважати Трипілля єдиною археологічною культурою.

Для середнього етапу (В) виділено такі комплекси: В I — борисівський тип; В III — заліщицький варіант, солонченський варіант, біликівський тип, пеньожківсько-щербанів-

ська група; середньобузька локальна група (остання охоплює B III, B II та C I); B II — володимирівська група, ворошилівський тип, коломийщинська група (заходить у C I), курилівський тип, небелівська група, петренська група (заходить у C I) чапаївський тип, шипинецька група та ін. До етапу C I віднесено такі комплекси: кошиловецька група, косенівська група (заходить у C II), лукашівський тип, ржищівський тип, томашівська група, чечельницька група. Найбільше комплексів виділено для етапу C II: бринзенський (жванецький) тип, вихватинська група, гординештська група (тип), городський тип, животилівський тип, касперівський тип, листвинський тип, серезліївський тип, софіївський тип, троянівський тип, усатівський тип, хорівський тип. При цьому слід мати на увазі, що О. В. Цвек виділила в східнотрипільську культуру трипільські пам'ятки у межиріччі Південного Бугу та Дніпра, включивши до неї зокрема пеньожківсько-щербанівську, коломийщинську, чапаївську та лукашівську групи. М. Ф. Болтенко, В. Г. Петренко та ін. виділяли пам'ятки усатівського типу в особливу усатівську культуру, вважаючи її окремою від трипільської. Пам'ятки серезліївського та животилівського типів не всі дослідники відносять до трипільської культури.

Картографування найдавніших трипільських поселень вказує на те, що вони розміщувались групами по три-п'ять і більше, відстань між якими була досить значною. У поселеннях нараховувалося від 6-8, 10-14 до 200 будівель вже на ранньому етапі з числом мешканців від 60-70 до 1000. Кожна з таких груп поселень могла відповідати окремому племені або його частині. Тобто вже раннє Трипілля можна розглядати, як групу споріднених трипільських племен. За локальними групами етапу B I можуть стояти як окремі племена, так і групи племен.

Для етапів B I-II, B II, C I за більшістю локальних груп та варіантів (наприклад солонченським, заліщицьким, небелівською, томашівською групою) можуть стояти союзи племен. У випадку з поселеннями-протомістами, які налічували від 1000 до 2000-3000 будинків із населенням понад 5 тисяч осіб, кожне з них могло представляти суспільну організацію понадплемінного рівня. Наявність на цьому етапі дво-трирівневої ієрархії поселень може вказувати на існування вождівств. Паралельно продовжували існувати локальні групи, що могли відповідати окремим племенам — наприклад, у Подніпров'ї на ділянці від гирла Тетерева до гирла Росі таких племен могло налічуватися (на етапі C I) щонайменше п'ять.

Описана вище ситуація з трипільською культурою за своїми археологічними характеристиками, на нашу думку, певною мірою типологічно може бути співставлена з тією, що склалася приблизно на тій же території у VI-VIII ст. за доби існування археологічних культур ранніх слов'ян і була пізніше відображена у літописах.

1 *Gimbutas M.* The Civilization of the Goddess — the World of Old Europe. — 1991.

2 Найповніший реєстр пам'яток опубліковано: Енциклопедія трипільської цивілізації. — К., 2004. — Т. 1. — Кн. 1. — С. 563-699.

3 *Відейко М. Ю.* Нова хронологія Кукутені-Трипілля // Трипільська цивілізація у спадщині України. — К., 2003. — С. 106—118.

4 *Passek T.* La Ceramique Tripolenne // ИГАИМК. — Вып. 122. — 1935; *Пассек Т. С.* Периодизация трипольских поселений // МИА. — М.—Л. — Вып. 10. — 1949.

5 *Черныш Е. К.* Энеолит Правобережной Украины и Молдавии // Энеолит СССР. — М., 1982. — С. 172—173, таблица 9.

6 У праці К. К. Черниш використано російське слово "ступени" (укр. сходинки), замінене в тексті на вираз "горизонт".

7 *Бурдо Н. Б.* Походження трипільської культури // Енциклопедія трипільської цивілізації. — К., 2004. — Т. 1. — Кн. 1. — С. 98-111.

8 *Шмаглий Н. М. Видейко М. Ю.* Майданецкое — трипольський протогород // Stratum Plus. — 2001/2002. — № 2; *Відейко М. Ю.* Трипільські протоміста. Історія досліджень. — К., 2002.

9 *Дергачев В. А. Манзура И. В.* Погребальные комплексы позднего Триполья. — Кишинев, 1991. — 334 с.

10 При цьому окремі типи та групи можуть мати по декілька назв.

Among reach archeological heritage of Ukraine special place takes Trypillya culture which is traditionally connected to the creation of the first civilization of Ukrainians. The period of the existence of the Trypillya culture is more then 2500 years. It means than in the time frames of the lengths of its existence this culture does not yield to other civilizations. The approximate chronology of the Trypillyaculture is tightly connected to the archeological monuments.

УГОРСЬКА НАРОДНА ТРАДИЦІЯ ПРО МЕДИЦИНУ

Мігай ГОППАЛ

I. Дослідження зібраного матеріалу по народному лікуванню стали предметом зацікавлення представників різних наук, які дійшли висновку, що цю частину системи народних знань можна чітко окреслити, що це самостійна галузь, і що існує багато цікавих взаємозв'язків між історією медицини й історією культури в цілому.

Народне лікування широко побутувало у повсякденній практиці до середини XX ст. Звичайно, це твердження стосується лише сільського населення. Міський люд від середини XIX ст. лікували професійні лікарі. Різниця у рівнях культури міста й села пояснюється багатьма причинами. Однією з найвагоміших була неписьменність, яку почали ліквідовувати лише після Першої світової війни. Іншою причиною була обмежена кількість освічених лікарів. Ці дві причини не давали можливості організувати свідому просвітницьку роботу в галузі охорони здоров'я.

Водночас такі намагання відомі вже від середини XIX століття. Йдеться не про загальні лікувальні книги, які часто адресували "неписьменному сільському люду". У селах до останнього часу турботу про вагітних та породіль брали на себе повитухи. Уже в 1852-му році з'явився довідник-підручник для повитух [1].

Варто зауважити, що пропозиції тогочасної науки у порівнянні із сучасною медициною нагадують народні лікувальні пояснення і поради. "У новонародженого може з'являтися жовтизна шкіри та очей, випорожнення сірого кольору, що є наслідком частого охолодження, тісного сповивання нижньої частини живота, або ж пізнього прикладання до материнських грудей. У таких випадках добре щодня купати дитину у теплій воді й щодня давати їй повну десертну ложку олії та змішаний з сіллю відвар ромашки" [2]. Ці дві поради доводять, з одного боку, що навчання повитух, які займалися лікуванням, — про них під час збирання матеріалів про народне лікування ми чули багато неймовірних історій — почалося відносно рано, і сучасні дослідження свідчать про те, що ці знання поширилися у народі. З іншого боку, виявилося, що просвітницька робота з охорони здоров'я є дієвою тоді, коли доповнює уже існуючі знання, базується на них. Для більшості "наукових" книг, що з'явилися у минулому столітті, є характерним те, що вони використовували народні знання, застосовували те, що вже прийняла спільнота, бо випробувала і вважає корисним.

Такі "напівнаукові" засади стали причиною появи у 1899 р. роботи Режьо Темешварі, у якій він зібрав вірування, пов'язані з народженням дитини [3].

Далі ми подаємо розділи цієї роботи [4]. У ній зібрані матеріали, де описані методи т. зв. "магічного лікування". Сьогодні це явище вже не є характерним для усього сільського населення, але в народі ще пам'ятають давні способи лікування і застосовують їх.

Репрезентований у книзі матеріал зібраний мною у Земплені (сучасний комітат (область) Боршод-Абауй-Земплен на північному сході Угорщини) між 1962 та 1966 рр. У зв'язку з географічним положенням середньої частини цього гірського краю окремі села знаходяться далеко від шляхів сполучення, тому цей край краще, ніж низинні території, зберігає давні традиції. Віддаленість цієї гірської області, природними межами якої є вузькі долини, значною мірою "консервує" культуру її нечисленного населення [5]. Природне середовище значною мірою визначає культуру народу, що тут проживає. Розповсюдження і частоту окремих захворювань, окрім кліматичних умов, можна частково пояснити звичками у харчуванні, які тісно пов'язані з особливостями рослинного світу. Значна частина раціонального у своїй основі, емпіричного наукового лікування припускає знання і використання лікувальних рослин. Ми маємо дані майже з півсотні поселень. Поряд з угорською більшістю тут проживає ще три національності: українці-русини, словаки і німці, що переселилися сюди на поч. XVIII ст. Відповідно до цього сформувалась і релігійна приналежність. Поряд із католицькою і реформатською більшістю ми знаходимо майже чисті греко-католицькі (у колишніх русинських поселеннях) та євангелістські села. Цей національ-

но-релігійний розподіл проявлявся в області народного лікування таким чином, що в ізольованих горами католицьких чи греко-католицьких селах менш поширеним був раціональний емпіричний спосіб лікування, а більше — магічний, "чаклунський", що не вимагав лікарського втручання. Заможні реформатські поселення з давніх часів розташовувалися на периферії гірських місцевостей, уздовж вигідних шляхів, тут народні знання збагачувалися численними раціональними елементами лікування.

II. Більшість отриманих від цілителів відомостей подають відповідні дії, але вони включають і моменти, де немає посилань на дії. Ми їх називаємо магічними елементами, за допомогою яких [6] намагаються вплинути на стан хворої особи. Причому окремі елементи не трапляються самі по собі, а утворюють тісний зв'язок, який і складає застосовуваний для даної хвороби спосіб лікування. Магічне лікування дуже часто доповнюється раціональним і разом вони творять певну цілісність (напр. ванна з лікарських трав та магічне число купань: три чи дев'ять).

Далі подаємо відомості щодо наступних груп традиційних знань.

Зурочення

У Земплені вислів *зурочення* вживають на позначення пов'язаних з предметами дій, що викликають хворобу; якщо зурочення виникає з очей, кажуть про *пристріт чи вроки.* У земпленських записах зустрічаються відомості, що позначають дві основні групи магічних дій на викликання хвороби:

1. безпосередньо — особою, що це робить;
2. опосередковано — з допомогою предметів.

Першим розглядається варіант, який не залежить повною мірою від волі того, хто "псує", і який пов'язаний з поганими очима. Загальним є переконання, що у тих погані очі, кого *відлучили* від материнського молока, а тоді пожаліли і знову почали годувати. Такі особи мають дивні очі та брови, що зрослися на переніссі, і якщо вони поглянуть на дитину чи дорослого, той захворіє. Людина з такими "колючими" очима постійно плюється, коли дивиться на когось, аби той не впав від її погляду, чи постійно дивиться в землю (Війвітань). На Варкой Іштванне з Аркоя ще в молодому віці "подивилася людина з *поганими очима*, й від цього погляду вона стала такою хворою, блювала таким, як чорний *дьоготь*" і довго хворіла. Про подібний випадок говорять у Перені — це сталося у 1962-му році з молодою жінкою, яка виявила, що причиною її хвороби був погляд касира з поселення Тюзеп.

Подібним до вищесказаного свідчення сприйнятливості людської психіки до погляду є вірування щодо *постування.* У селах, де суворо дотримуються релігійних традицій, п'ятниця вважається днем посту (Башко), та деякі з набожних жінок постують і в суботу, бо це день Богородиці (Віжой, Башко). Окремого посту іноді дотримуються з певною метою, наприклад, щоб молода жінка народила дитину (Абауйсанто, Корлат). Раніше частішими були випадки, коли хтось *приймав піст на ворога, постував на нього* (Модьорошка, Арка). Упродовж дев'яти тижнів в один і той же день треба було не їсти і молитися, щоб той, на кого постують, невдовзі захворів. Інший варіант: постувати три неділі (по вихідних), і на третю неділю помре той, на кого постують.

Визнання впливу *прокляття* також пояснюється психічними факторами. З його допомогою можна керувати майбутнім подружнім життям, а також удачею майбутньої дитини чи матеріальними статками.

З допомогою предметів також могли насилати хвороби на своїх ворогів. Якщо хотіли вчинити комусь зло, то крали щось із одягу чи пасмо волосся (Палгаза).

Гунда Б. [7] повідомляє про ляльку у формі людини, яку використовували цигани. Він пише, що деінде цю ляльку викидали на перехресті, щоб звільнитися від хвороби і передати її іншому. У цій групі традиційних елементів найважливішим є елемент викидання, віддалення хвороби, водночас він виконує і функцію зурочення.

Тій же меті служить викидання монети, якою придавлювали гнійну рану (Абауйсанто, Алшорегмец, Башко). Щоб це впадало у вічі, монету кидали, загорнувши у білий носовичок (Гернадсентандраш).

Попередження

Засоби для попередження зурочення займають вагоме місце у народному лікуванні, *адже легше попередити, ніж лікувати біду.* Розглядаючи цю тему, можемо припустити, що

зурочення через піст або предмети важко було виявити, оскільки його тримали у таємниці. Через це найбільше боялися раптового погіршення здоров'я, яке виникало від найбільш незбагненного зурочення — поглядом, особливо по відношенню до малих дітей. Існувало багато протидій, аби попередити зурочення.

Серед них ми можемо виділити ті, які має здійснювати сам дорослий, і за дитину включно.

Вагітна жінка, коли хтось довго дивився на неї, намагалася засунути великий палець за пояс спідниці (Віжой). За іншими свідченнями, треба плюнути на палець і ззаду тричі потерти спідницю (Модьорошка). По всій західно-земпленській території: якщо сусіди чи родичі заходили в гості, де була маленька дитина, перед тим, як дивитися на неї, тричі спльовували.

У шерезі попереджувальних дій на допомогу могли закликати невидиму енергію предметів. Ці дії ґрунтуються на уявленнях, що пов'язані з церквою чи релігійним культом предмети дають захист. Не можна зурочити дитину, якщо вона полиже хрест (Корлат), або якщо дев'ять кульок ладану зв'яже й повісить на шию (Арко, Башко). Заміни дітей намагаються уникнути за допомогою протягування *чоток* на ріжку дитячої подушки. На всій території знають і скрізь систематично застосовують попереджувальну дію затримування людини на віддалі: на зап'ястя малої дитини зав'язують *вузол* із *циганської струни* (Арка) чи нанизані перли. Інколи рекомендують позичену у циган струну зав'язати на правому зап'ясті дитини (Башко). Крім струни, від пристріту захищають також кольорові стрічки, найчастіше червоного кольору. (На шию багатьох домашніх тварин прив'язують найчастіше червону нитку, аби попередити зурочення, напр. на шию лошаті). (Фюзеркомлош, Кішгута, Нірі). Згідно з іншими даними, і малій дитині на шию також зав'язують червону нитку (Війвітань). Згадують червону-білу-зелену нитку на зап'ясті дитини (Кішгута), іноді зшивають три різні ганчірки, аби зав'язати на шию лошаті (Палгаза).

Окремо слід згадати два випадки: не можна зашкодити дитині, якщо скупати її у вариві з нутрощів та пір'я курки (Уйгута); не можна зурочити дитину, якщо по краю її сорочки пришити шерсть самця осла (Арка).

Замовляння

Віру *в чарівну силу слова* ми знаходимо у багатьох народів світу. Не дивно, що *словесні засоби — замовляння — широко застосовуються для лікування і попередження хвороб.* При цьому не відбувається безпосереднього тілесного втручання, вплив полягає лише у психічних факторах. Цим можна пояснити те, що цей *найдавніший спосіб лікування людства* зберігся до нашого часу.

Угорські свідчення про замовляння систематично зустрічаються вже з XV ст.

"У Фоні є жінка, яка може замовляти від жовтяниці. Стоїть за головою хворого і молиться над ним про щось" (Арка). Наші інформатори для цього методу вживали два вирази (замовляти, молитися). Тому я вважаю доцільним зробити огляд тих словесних формулювань, які зепленські мешканці застосовують тоді, коли найважливішу частину лікувальної дії складає текстова мовна формула. У Земплені немає визначеного і характерного виразу на позначення цих текстів і пов'язаних з ними дій, у той час як вираз *вугільна вода* означає цілу низку взаємопов'язаних дій.

Тексти замовлянь, як і можливість лікувати з їх допомогою, давалися не кожному. Люди, що славилися як гарні цілителі (Сабо Ференц з Фоня) загалом визнавали цей спосіб дієвим поряд з іншими емпіричними способами лікування. Ці формули знали і жінки, що вважалися відьмами (1962 р.). Уявлення про відьму, цілительку та жінку, що проказує замовляння, тісно злилися у поглядах жителів Земплена. Тут жило вірування, що як відьомські знання, так і вміння лікувати стара жінка (рідше старий чоловік) може передати лише безпосередньо перед смертю молодій обраниці шляхом рукостискання (Гідашнеметі, Арка). Руки відіграють значну роль у лікуванні, під час молитви цілителька кладе руки на голову хворого (Модьорошка, Фонь, Корлат). У цей час сторонні не можуть перебувати у кімнаті (Модьорошка), чому саме, пояснюється одним інформатором із Арки: "Коли Ісус Христос втікав, його сховала одна відьма. Сказав їй Бог: Хай твоя робота завжди буде таємною! Тому не можна дізнаватися, що чинять відьми".

Типологізацію замовлянь ми будемо здійснювати, аналізуючи лише тексти. Інакше ми

могли б групувати матеріал, наприклад, згідно з такими класифікаційними пунктами:

— час здійснення дій;
— додаткові знаряддя;
— особа, яка здійснює дію;
— групування за хворобами.

Очевидно, що цей шлях ми не можемо вибрати. За нашими даними, *найважливішим елементом лікування є текст замовляння*. Це випливає з того, що поки вони складають одну відносно самостійну замкнуту одиницю, елементи дії можуть опускатися, мінятися, замінюватися. Традиційні елементи, які можна назвати другорядними, можуть зустрічатись і в інших випадках — в той час, як виконавець перебуває лише в даній мовній формі, лише у даній ситуації. Це не означає, що ми можемо відшукати однакові замовляння, а лише те, що тексти з узгодженою мовною структурою ми можемо поставити поряд.

Замовляння складаються з двох частин: розповідної і розпорядної — стверджує *Акош Сендреї* [9]. У мовних текстах, що складають предмет нашого аналізу, ми можемо виділити дві частини, що чітко виокремлюються. Згідно з цим ми виділяємо наступні групи замовлянь:

1. замовляння за аналогією;
2. заборонні замовляння;
3. повторне рахування;
4. релігійні замовляння.

Замовляння першої групи націлені на досягнення бажаного результату через аналогії з описаними в них процесами. *На бородавку під час нового місяця* кажуть: "Кого бачу, хай щезає! На кого тисну, хай минає!" (Алшорегмец, Паньок, Фонь). Є й така форма: "Що бачу, *хай щезне*! Що обводжу, хай мине!"(Алшорегмец). Разом з попередніми задля знищення бородавок чи мозолів вживають також наступні формули: "Ох, Господи, наповни цю дитину, так само, як ти наповнюєш місяць!" (Арка).

Перехідними можна вважати такі форми замовлянь, що включають виражено заборонну частину: у час видалення бородавок виходять на подвір'я і говорять: "Ласкаво просимо нового місяця! Ти бачиш *цей мозоль*? Зараз я помочуся на тебе (на мозоль), та як прийдеш ще раз і я тебе тут знайду, то я тебе зчищу!" (Арка); або: "Зараз я на тебе *помочусь*, та коли ще раз тут знайду, то засушу!" (Башко, Гейце). У час нового місяця треба вийти на вулицю, помочитися на мозоль і сказати наступне: "Гей, ти мозолю, якщо наступного місяця знайду тебе тут, то засушу!" (Модьорошка). Варто ретельніше дослідити інше замовляння, яке використовується при ячмені (хвороба очей). Після перехрещування ячмінним зерном хворого ока зерно кидають до колодязя і кажуть: "Я тебе кидаю до колодязя (там ти ніколи не зійдеш), тож це теж ніколи не вернеться!" (Регец). В останньому тексті, як і в інших, постає кілька постійних елементів, які є характерними для багатьох замовлянь. Таким чином частина замовляння "Я тебе кидаю до колодязя" чи "Ячменю, ячменю, я тебе скошу" є повідомленням фактів, тобто *розповідною частиною*, і є *наказова частина* на випадок, коли бажаний результат не з'явиться у визначений час.

До нової групи ми включаємо ті тексти замовлянь, в яких у кінці тексту замість елемента погрози ми знаходимо виразно заборонну формулу. Їх ми називаємо *заборонними замовляннями*: "Мамо, ти тут, а на *початку нового місяця* не будь тут!" (Кішбожва). У Модьорощці у випадку появи пухиря на язиці кажуть: "Наріст виріс на моєму язиці. Сьогодні зав'яжеться. Назавтра пройде, як чиста вода! Тьху, тьху, проходь, проходь!"

Цей текст є цікавим тому, що частина "назавтра пройде, як чиста вода" включає безпосереднє порівняння, і таким чином ми можемо вважати її перехідною формою, та є також інший менш важливий елемент. Безпосередньо перед заборонно-наказовою формулою звуконаслідування "Тьху, тьху" є посиланням на *плювання*, яким хочуть підсилити вплив тексту. У народних віруваннях відомим є значення слини при відлякуванні злих сил і хвороб.

Згідно з іншими інформаторами, при ячмені на оці кажуть наступне: "Тьху, тьху, проходь мій ячменю!", тут також плювання є додатковим елементом.

Вільмош Діосегі [10] окремим типом вважає *замовляння з повторним рахуванням.*

Іншу групу складають замовляння, що включають різні *релігійні* елементи. Ці тексти є ще складнішими від попередніх, у них християнські елементи змішуються з традиційними наказовими формулами і з певними уявленнями за аналогією. У Земплені був

розповсюдженим лікувальний обряд, у якому гнійну рану придавлювали якимсь предметом, *обводили* чи малювали на ній хрест. У деяких місцевостях з цією метою вживали камінь-стрілу чи камінь-блискавку (Арка, Башко), й водночас приказували: "Допоможи розсмоктатися рані, Боже-Отцю! Допоможи Божий Сину! Допоможи Боже, Дух Святий!" (Арка). "Отцю, Сину, Духу Святому! Святий Петре, хай це в мене мине!" — у текстовій формі окрім елементів побажання та наказу є також називно-звертальний елемент. Схожим звертанням починається наступне замовляння: "Славте Бога Ісуса Христа! *Хай вам Бог дає* доброго вечора! *Хай новий місяць* росте, а мій зуб не болить!" (Абауйсанто). Тут ми можемо відкрити новий елемент, вступний діалог. Такі діалоги не є відокремленими від лікувальної традиції Земплена, вони є її органічною частиною. Кілька прикладів: в Алшорегмеці хвору дитину хрещена мати "варить" у горщику на холодному вогнищі, приказуючи: "Що в ньому? — Кістка. — Дай Боже до неї м'яса!", потім вибігає з ним на вулицю і тричі оббігає хату.

Сирістю називається дитяча хвороба, яку лікують наступним чином: три вечора водять до церкви хвору дитину і вигукують: "Ісусе, я принесла тобі кісточки, дай нам м'ясця!" (Модьорошка). "Господи Боже чи Пресвята Діва Марія, я принесла тобі худе тіло, дай мені повне!" (Фонь), чи "Боже, я принесла тобі суху кістку, дай мені вологе м'ясо!" (Абауйсанто, Пере, Корлат). Крім християнських елементів, вищезгадані тексти сконцентрували у собі порівняння за аналогією і формули-побажання — їхня структура також майже повністю узгоджується зі структурою замовлянь.

Треба згадати той факт, що згідно з народними уявленнями хвороба була *Божим покаранням,* і тому корисним було водночас молитися, *проказувати поширені Молитви,* бо тоді Бог швидше почує (Модьорошка). З цією метою *група жінок* вечорами молилися спільно.

Елементи за аналогією у лікувальних обрядах

Важливим спрямовуючим елементом народного мислення є аналогія [11]. У згадуваних вище обрядах серед найголовніших елементів ми знаходимо такі, що ґрунтуються на аналогії. Водночас ми не можемо говорити про них, як про чисті приклади, адже бажаний лікувальний вплив складає не ця частина обряду, а інший елемент (напр. формула замовляння).

Обряди, які ми розглядаємо у цій групі, їх традиційні елементи ми можемо назвати *суто аналогічними.* Ми вважаємо, що яскравим прикладом обряду за аналогією можемо назвати такий обряд: коли, наприклад, хтось поранить ногу *стернею,* то з того ж місця він повинен зібрати стерню і запарити її, а далі добре вимочити у ній ногу (Алшорегмец). *Хворобу лікували причиною — це основа аналогії.*

Подібні уявлення лежать в основі земпленської версії відомого прислів'я "Укуси собаки слід лікувати шерстю!" Вплив діалектної назви можна відчути у наступних лікуваннях: траву *чотирилисника* вживають тоді, коли хтось поріже руку (Кішбожва), листя *заячих вушок* повсюдно накручують на хворе вухо, проти глистів вживають ліки *глистовий цукор* (Абауйсанто). Лікування ячменю на оці зерном ячменю ми вже розглядали. Найважливішою частиною цього способу лікування є те, щоб *був присутній елемент, однаковий з причиною хвороби або частиною тіла хворого.*

"Кружок родимчика", який часто зустрічається у наших прислів'ях, ми можемо зрозуміти, якщо знаємо, що хвору родимчиком чи падучою дитину проводили крізь особливим способом спечений калач. *Імре Ференці* [12] на основі експедицій у Бачку повідомляє рецепт виготовлення такого калача: змішували набране із дев'яти хат борошно, воду з дев'яти колодязів, запікали досить великий виріб круглої форми, аби дитина могла пролізти крізь нього. Не лише в Угорщині, по всій Європі теж добре знають цей обряд — причину його збереження легше пояснити, якщо брати до увазі виключно народне уявлення, без фрейдистських пояснень — символічно він хоче повторити акт народження. Адже майже кожне нове народження "tabula rasa" є позбавленням всіх старих хвороб. Ще наочніше представляє нове народження обряд, коли дуже хвору дитину ведуть до лісу, там тонке деревце розколюють надвоє, роз'єднують і тричі проводять через нього дитину (Башко, Уйгута, Паньок).

Народна уява завжди велику увагу приділяла різним кольорам, надавала їм певного

значення. Не лише у народних піснях є символіка кольору, а й у народному лікуванні. У наступних прикладах ми прагнемо представити роль за аналогією і символічне значення кольорів у народному лікуванні Земплена.

"*Із золотого персня давали пити води" жовтушним* (Віжой, Паньок, Арка, Башко). Поряд із золотом, яке вважалося жовтим, суттєву роль *відігравали у лікуванні хворих рослини жовтого кольору,* можливо тому, що з подібністю кольору народне пояснення пов'язує результативність лікування. Із жовтих квіток готували ванну, у якій треба було купатися жовтушним. (Башко). Давали багато їсти моркви, жовтки яєць, коричневий цукор (Модьорошка, Алшорегмец, Абауйсанто), жовтим одягом покривали хворого.

При обговоренні мотиву перехрестя треба нагадати, що монету, якою притискали фурункул, викидали саме у таких місцях. Ми посилалися й на те, що в обряді найважливішим мотивом є мотив *викидання.* На усій обстеженій території ми спостерігали, що таким чином завжди лікують гнійну рану, адже викидання монети, що торкалася хворого тіла, означає також віддалення (відкидання, позбавлення) хвороби. В угорській лікувальній традиції повсюдно відомим є мотив "предмети одягу на деревах, кущах". Це, власне, також не що інше, як віддалення, викидання предмета, що торкався хворого, і тим самим віддалення хвороби. Дослідження *Імре Ференці* [14] на основі порівняльних даних говорять про розвішаний на деревах одяг як про спокутну жертву. На шипшину (Пустафалу, Фюзеркайата, Ф. Радвань) у випадку подагри, на дерево біля колодязя (Башко, Фюзеркомлош), на хрести (Пере, Башко) сорочку *хворого на лихоманку* вішали для того, щоб її здув вітер (Уйгута), розвіяв час, і тоді хвороба полишить хворого. Згідно з даними наших інформаторів приблизно тридцять років тому ці дії могли ще виконуватися (Пустафалу); ганчірка на шипшині означає те, що її туди міг повісити хворий на серце (Фюзеркайата). У мотиві полишених на вітрі частин одягу суттєвим елементом є не вітер, а віддалення хвороби за аналогією.

Перед тим, як продовжити цю тему обговоренням *вміщення під камінь*, слід сказати про досить важливий додатковий мотив: сорочку хворого несподіваним рухом зривали з тіла і лише потому кидали на кущ чи клали під камінь. Зривання ми можемо також вважати дією за аналогією. Якщо таку розірвану сорочку глибоко закопували, то хворобу вважали похованою. Інколи достатньо було закопати якийсь шматок сорочки, примовляючи: "Хай хвороба йде під камінь, як цей одяг!" (Гейце) чи "Хай іде під камінь!" (Палгаза). Цей лікувальний обряд розповсюджений як у північно-східній, так і західній частині Земплена. Вирази "на низ жердини" (Башко), "на верх жердини" у народному лікуванні є посиланнями на віддання вітру за аналогією, а також на обряди закопування.

Наступна інформація стосується "*віддання вогню*": тканину, якою перев'язували якусь рану, після використання спалювали (Кішбожва, Фюзеркомлош). Можемо припустити, що ганчірки, які торкалися тіла, спалювали не тільки з гігієнічних міркувань, а й тому, що таким чином хворобу також кидали у вогонь.

У наступній групі обрядів людину уособлюють отримані від неї шматки тканини і волосся: якщо малу дитину зурочили, то у кожного, хто там був, з *онучі або одягу* висмикували нитку (у деяких випадках — волосину) і цим *задимлювали* дитину (Пустафалу, Фюзеркомлош). У північно-східній частині Земплена задимлення волоссям було повсюдним у випадку зурочення, в той час як у Арці волосиною матері задимлювали сорго зі старої мітли. Дитину, що плаче, задимлювали дев'ятьма різними ганчірками (Уйгута). Хворому на нежить давали нюхати дим онучі (Башко, Модьорошка). Рослинами із засохлого вінка (Пустафалу), чистцем (Торньошнеметі, Гейце, Фонь) також задимлювали хворого.

За нашими даними, у Земплені задимлення застосовували як магічну дію — реальний вплив був малоймовірним. Очевидно й те, що способи лікування зурочення є переважно магічними.

В усьому гірському Земплені найпоширенішими "ліками" була *вугільна вода.* Її вживали при лікуванні зурочення. Вугільну воду може виготовити кожен — для цього не треба особливих знань, немає обмежень, коли можна готувати, а коли ні, і де це слід робити — кожен може лікувати нею (природно, це робили переважно жінки). Досліджуючи вугільну воду, ми можемо встановити, що вона має лише дві

постійні характеристики: 1. спосіб виготовлення скрізь однаковий: три (чи більше) грудки золи кладуть у *кружку з водою*; 2. на всій території після вживання залишки вугільної води виливають на одвірок. Цей елемент є символічним мотивом *виливання* – подібно до викидання монети після притискання фурункула.

Вугільну воду загалом використовують для вмивання (Пустафалу): цілитель мочить руку у воді й тричі гладить лоб хворого (Арка). Хворих на серце поїли вугільною водою (Фюзер). Якщо не застосовували лікування вугільною водою, то хвору дитину везли до чудодійного *дерева* в Моноку (Голоп). Жителі Земплена згадують воду як дієвий засіб – очевидно, у випадку дорослих має місце психологічний вплив (віра в успіх лікування). Про психологічний вплив на маленьких дітей годі говорити, але цей спосіб так часто застосовували (при першій підозрілій ознаці одразу ж виготовляли), що загалом досить часто отримували позитивні результати. Цьому сприяло й те, що часто йшлося лише про короткочасне нездужання. До того ж, позитивні емоції завжди краще закріплюються у пам'яті. У результаті всіх цих факторів вугільна вода майже до наших днів зберегла виняткове значення у лікувальних традиціях трансільванських секеїв (етнографічна група угорців).

Обертання, перевертання

Згідно з народними віруваннями кожен рух чи дія, що вступає в протиріччя зі звичайним, нормальним, безперечно, має магічні ознаки [15]. Загальновідомо, що як захист проти злого духа, що приносить хворобу, біду перевертають, тобто одягають навиворіт сорочку й штани. У Земплені таке повне перевертання вже годі відшукати, та дані доводять, що підсилюючий вплив *повторного перевертання* застосовували повсюдно.

Перед ротом дитини, що страждає *заїдами*, обертали *серп* (Пере) чи *веретено* (Гернадсентандраш). Робили сім чи дев'ять ляльок із ганчірок і обертали їх у роті дитини, а далі викидали їх поросятам (Пере). Якщо в дитини порушувалося сечовиділення, її клали на спину, далі вона торкалася правим коліном лівого ліктя, правим ліктем лівого коліна, і її тричі перевертали (Арка). Нашої уваги не оминуло те, що в останньому обряді також у повному обсязі реалізуються емпірично-раціональні погляди, але очевидно, що дії, позначені виразами обертання-перевертання символізують повторне обертання за аналогією.

Цікаво, що мотив *обертання-перевертання* самостійно, без інших елементів перестає існувати, однак елемент повернення, що трапляється значно частіше, завжди пов'язується з іншими елементами.

Зв'язування

При описанні обрядів, що запобігають хворобі, ми вже згадували, що маленькій дитині на зап'ястя зав'язували кольорову ганчірку, перли або позичену у циган струну. Кольоровою стрічкою зав'язували очі, і таким чином уникали дії шкідливого погляду. Це не стосується струни скрипки, яка не є занадто тонкою і занадто помітною.

Виникає запитання, що ж є основою цього обряду? Очевидно, правильну відповідь можна відшукати, лише знайшовши елемент, що незмінно зустрічається у всіх випадках – це мотив зв'язування. Природно, беремо до уваги, що це водночас є підсилюючою технікою, але у випадку струни скрипки вже цілком ясно, що тут додатковий елемент не має інших варіантів, тобто у чистому вигляді зв'язування теж є достатнім для віддалення зловмисної особи [16]. Бородавки зв'язують конячою волосиною (Арка, Кішгута, Пустафалу, Корлат). Інші дані однак свідчать про те, що бородавки виводять з руки, зав'язуючи вузол конячою волосиною (Нірі), на кінчику нитки (Пустафалу), на мотузці (Фюсеррідвань). Як бачимо, тут немає безпосереднього дотику. Цікаво знати, чому народна уява так переймалась незначним затвердінням шкіри, яке, власне, важко назвати хворобою. Причину теж уявляли за аналогією: бородавка росте, якщо засунути руку у щось пов'язане з куркою (Кішбожва). Наскільки серйозно це все сприймалося, показує не лише лікувальний матеріал: хто випадково торкався курячих гузок, тому не дозволяли вимішувати будь-що рукою (Пустафалу), що було особливою ганьбою для жінки. Страви із тіста (які були одним із основних елементів традиційного харчування Земпелена), приготовані такою жінкою, забороняли до вживання, що загалом порушувало традиційний уклад народного життя.

Обведення

Символічним завершально-попереджувальним обрядом збільшення рани ми вважаємо *обведення.* В обряді застосовувалися різні предмети. Першим згадаємо *камінь-стрілу* (загалом у Земплені вживають вираз *камінь-стріла*, та зустрічається *громовий камінь, камінь-блискавка* (Башко), та також *камінь-скакун, обвідний камінь* (Модьорошка), *божий камінь-стріла* (Арка) тощо). За традицією камінь-стрілу знаходять на тому місці, куди вдарила блискавка. У Башко Ференц Андрашне таким чином проводила лікування каменем: натискала ним навколо хворої частини тіла (людини чи тварини) і читала молитви. Найчастіше ним лікували рани (Абауйсанто, Алшорегмец, Арка, Модьорошка, Нірі, Фюзеркомлош). Як ми вже згадували, після використання монети її викидали на перехресті. Однак камінь-стрілу завжди зберігали. Можна пояснити це пов'язаними з її походженням уявленнями, та певним є те, що на той час мотив обведення в обряді з каменем-стрілою є першорядним, в той час як у випадку з монетою – це другорядний елемент поряд з більш важливим мотивом викидання.

Описання нових мотивів почнемо наступним обрядом з Модьорошки: рогом подушки тричі *обводять* ячмінь (хвороба ока). Поряд з основним мотивом обведення, округлення слід звернути увагу на важливий додатковий елемент: ріг подушки часто зустрічається і в інших лікувальних обрядах.

Наші дані показують, що кут, край деяких речей має розділяюче значення у народних уявленнях, серед жителів Земплена у тому числі.

Поради і заборони

Ми часто спостерігали, що саме формулювання позначає те, що якомусь елементу обрядового комплексу надається особливе значення. Це видно у наступному обряді, де мовні форми (слова на позначення відсутності чого-небудь) із певною мірою негативним підтекстом є носіями "магічного" значення за аналогією.

У час появи місяця безіменним пальцем слід показати на бородавку й тричі проказати замовляння (Паньок, Алшорегмец).

У кого було *мертве тіло* (пухлина на руці), треба було тричі притиснути її *випадково знайденою* кісткою (Арка, зібрання Аготи Муракьозі). Бородавку слід притиснути випадково знайденим на дорозі каменем. Серед величезної кількості дієт від лихоманки особливо цікаві ті, згідно з якими "від лихоманки слід їсти випадково знайдений на вулиці хліб" (Арка, Абауйсанто, Башко, Корлат, Віжой).

Проти "усихання" до води для купання *мовчки* слід зібрати дев'ять різних квіток з дев'яти могил (Модьорошка). Інший варіант проти тієї ж недуги: мовчки принести додому вкрадений гарбуз (Арка).

Існувала й вимога, щоб ніхто не бачив саму лікувальну дію. Курячу гузку треба було тричі занурити у непомітно принесену з колодязя *воду.* Зуроченого мали задимлювати непомітно взятим волоссям троє жінок (Паньок).

Поради, які є результатами народних уявлень про здоров'я, в оригінальному вигляді найчастіше повідомляються у формі заборон.

Коли викидали монету, якою здійснювали лікування, то не можна було на неї дивитися (Арка, Алшорегмец). Інформатори повідомляли, що зібрана на світанку трава є кориснішою від звичайної (Пустафалу).

На всій земпленській території є відомою заборона, що ліки не можна нюхати і дякувати за них, бо тоді вони не засвоюються.

Більшість корисних порад щодо здоров'я формулюються у формі заборони: туди, де є мрець, не можна зазирати у вікно, бо можна отримати жовтуху (Модьорошка). У час між Різдвом та Новим Роком не можна варити квасолю, бо від цього буде рости пухлина (Алшорегмец, Корлат).

Є й такі поради, в яких спостерігаються емпіричні елементи: при запаленні легень не можна пити воду – лише молоко, й через дев'ять днів з'ясується, помре хворий чи житиме (Модьорошка). Дев'ятий день вважали кризовим.

Числа

Із повідомлень інформаторів зібрані посилання на числа, як окремий елемент традиції. Це важливо для розуміння значення чисел у сучасній традиції, при вживанні ліків. На основі великої кількості даних можемо встановити, що найчастіше вживається число *три*, а далі – *дев'ять.* Три за винятком кількох випадків завжди зустрічається у зв'язку з тим, що тричі повторюється дія. Число дев'ять загалом озна-

чає кількість предметів; можливо, дев'ятий (день, могила, хата). Для деяких свідчень характерним є багаторазове повторення *вісімнадцяти* та *дев'яти*. У якості додаткового елемента часто вживають *шість* та *сім*. Менше зустрічається *дванадцять* та *чотири* на позначення *кількості кутів* чотирикутних предметів.

Не зустрічаються одиниці, п'ятірки, вісімки. У лікуванні немає числа тринадцять. Володіючи більшою кількістю даних, можна зробити цікаві спостереження щодо правил використання окремих чисел, подібно до вже згадуваних трійки та дев'ятки. Однак ми можемо зробити висновок, що числа завжди є другорядним, але важливим елементом магічних лікувальних обрядів, бо вони підсилюють дію і надають їй ритмічності.

III. У підсумку ми можемо стверджувати, що існуючі в окремих сферах народних вірувань та в окремих частинах обрядів (напр. любовне ворожіння, свята) елементи (напр. повернення чого-небудь, числа) знайшли застосування у лікувальних традиціях та обрядах Землена, і в певних випадках мають лікувальну, віддаляючу хворобу функцію. Те, що є основним мотивом в одному варіанті, в іншому може бути додатковим (напр. зв'язування), та є елементи, в яких додатковий мотив є завжди другорядним, доповнюючим елементом, але загалом вони виконують підсилювальну функцію, як у випадках використання чисел.

Примітки

[1] Др. Карой Тормаї, 1852.

[2] Др. Карой Тормаї, 1852. 93-94., на С. 95-99 також можна знайти багато схожих прикладів.

[3] Режьо Темешварі, 1899. 84-86. Кілька наступних прикладів також добре показують подвійну мету книги. Говорячи про лихоманку у породіллі: "Досить складно описати суспільну думку про лихоманку під час пологів. Незважаючи на всі наші намагання, нам не вдалося цілком переконати навіть інтелігентів у тому, що з настанням лихоманки, можливо, співпадають лише часові, а не причинні зв'язки". Чи: "Для грудей використовують примочки, мазі та припарки. Про них піде мова при описанні маститу, хоча складно розділити дії, що застосовуються проти двох хвороб". У зв'язку з пологовими хворобами він писав: "Теплі ванни також є приємними, можна додавати туди висівки..."

[4] Мігай Гоппал, 1966.

[5] Нандор Ікваї, 1967. 16.

[6] Див.: Ева Поч, 1964. 277-291. (Далі в основному тексті у дужках можна знайти назву села, де проводилося збирання).

[7] Бела Ґунда, 1962. 136-137.

[8] Бела Ґунда, 1956. 150.

[9] Акош Сендреї, 1948. 4.

[10] Вілмош Діосегі, 1957.

[11] Акош Сендреї, 1948. 4.

[12] Імре Ференці, 1960. 19-20.

[13] Жужанна Ердеї, 1961.

[14] Імре Ференці, 1960.

[15] Жигмонд Сендреї, 1934. 9.

[16] Ева Поч, 1963.

Література

Csefkó Gyula. Szemgyógyítás szenvízzel és a szentelményekkel kapcsolatos hiedelmek. *Ethnographia*, 1927, XXXVIII, 40-42.o.

Diószegi Vilmos. "Visszafelé számláló" ráolvasások. *Néprajzi Közlemények*, 1957, II, 3-4, 163-173.o.

Erdélyi Zsuzsanna. Adatok a magyar népköltészet szimbolikájához. *Ethnographia*, 1961, LXX, 173-199, 406-429, 583-596.o.

Ferenczi Imre. Animizmus és a magyar erdőkultusz. *Műveltség és Hagyomány*, 1960, I-III, 5-34.o.

Gunda Béla. Néprajzi gyűjtőúton. Debrecen, 1956.

Gunda Béla. Gypsy Medical Folklore in Hungary Journal of American Folklore, 1962, 75, 296, 131-146.o.

Hoppál Mihály. Népi gyógyítás a zempleni hegyvidéken. Budapest-Debrecen, 1966 (Kézirat).

Ikvai Nándor. Szénamunka és takarmánykészítés a Zempléni hegyvidéken. *Közlemények a KLTE Néprajzi Intézetéből* 18. Debrecen, 1962.

Ikvai Nándor. Földművelés a Zempléni hegység középső részén. *Műveltség és Hagyomány* IX. Debrecen, 1967.

Pócs Éva. Kötés és oldás a magyar néphitben. *Ethnographia*, 1963, LXXXIV, 565-612.o.

Pócs Éva. Zagyvarékas néphite. Néprajzi Közlemények, IX, Budapest, 1964, 3-4.o.

Szendrei Ákos. A magyar néphit kutatása. Klny. A Magyar Néprajzkutatás Kézikönyvéből. Budapest, 1948.

Szendrei Zsigmond. Népszokásaink lélektani alapjai. *Ethnographia*, 1934, XLY, 3-19.o.

Temesváry Rezső. Előítéletek, népszokások és babonák a szülészet körében Magyarországon. Budapest, 1899.

Dr. Tormaz Károly. Bábászati kalauz — Kézikönyv falusi bábák számára. Pest, 1952.

Vajkai Aurel. A magyar népi orvoslás vallási és egyházi vonatkozásai. Kassa, 1940.

З угорської переклала Л. Мушкетик

The folk medicine was proven by specialists to be an independent sphere of study. There are strong connections between the materials on folk medicine and the history of culture. This article presents the materials collected by the author in the territory of Zemplen in the 1960th. The geographic location of this region created circumstances for the wide spread of folks medicine (hills with a lot of herbs, some villages are very isolated which helps to preserve folk believes and traditions there, ect.). The materials collected by the author present data from more then 50 villages, which include Ukrainians, Hungarians, Slovaks and people of different religions. The deep research of the different elements of the folk medicine presented in folk rituals and rites have the power of healing. In some areas certain elements are plain the role of the main components of treatment in others they will be additional.

ДО ПИТАНЬ ЕТНІЧНОЇ ІСТОРІЇ ТА НАЦІОНАЛЬНОГО ВИЗНАЧЕННЯ УКРАЇНЦІВ СЛОВАЧЧИНИ

Мирослав СОПОЛИГА

Словаччина внаслідок свого географічного розташування та надзвичайно складних історичних умов є багатонаціональною країною. Крім словаків, на її території живуть також представники інших народів, яких прийнято називати етнічними групами чи національними меншинами. Наше суспільство сьогодні займається передусім вирішенням проблем, пов'язаних з угорською та ромською (циганською) меншинами, і вже менше турбується про наболілі питання інших етнічних груп, які проживають у Словацькій республіці та вважають її своєю батьківщиною.

Однією з них є порівняно велика група, що має різні історичні та сучасні назви: "русини", "руснаки", "рутени" ("Rutheni"), "малороси", "карпатороси", "угроруси", "руси", "руські люди", "русини-українці", "українці" тощо. Хоча статистичні дані останнього перепису наводять лише 30–35 тисяч жителів Словаччини української (русинської) національності, в дійсності кількість цієї меншини перевищує 150 тисяч осіб[1]. Вони заселяють біля 220 сіл, компактно розташованих на території Північно-Східної Словаччини уздовж словацько-польського кордону, починаючи селом Убля, що межує з Україною, та кінчаючи найзахіднішим селом Остурня в Попрадському окрузі. З півночі на південь ця етнічна територія сягає приблизно 10–20 км. У даному разі йдеться про етнічну меншину, яка в результаті певних історичних обставин була відмежована від основного ядра свого народу політичним кордоном. Якраз той факт, що східнословацькі українці ніколи не жили єдиною спільнотою зі своїм матірним народом, зумовив складні етнічні процеси, які нам необхідно пізнати, щоб усвідомити свою історію і культуру. Формування етнічної та національної свідомості відбувалося тут значно повільніше та набагато складніше в порівнянні з основною масою українців.

Культура закарпатських українців мусила довго опиратись натиску мадяризації, латинізації, словакізації і т. п. І тільки глибоке почуття власної гідності сприяло тому, що в кількасторічному полоні іноземних сусідніх культур східнословацькі українці зуміли зберегти свою етнічність, тобто властивості, які набули в процесі історичного розвитку та в наслідку специфічних природніх й суспільних умов.

Під час перепису населення Чехословаччини в 1991 р. перший раз в історії цієї етнічної групи дійшло до штучного (статистичного) розподілу на дві самостійні національності – українську та русинську. Це було зроблено за визначної ідейної та матеріальної підтримки закордонних меценатів в рамках т. зв. програми деукраїнізації Східної Словаччини[2]. Словаччина після т. зв. ніжної революції 1989 р. набирає курс демократичного розвитку суспільства. Здавалось би, що й для національних меншин будуть створені кращі умови. Однак у випадку українців ситуація аж занадто скомплікувалася. На жаль, вищезгадане розкусковування єдиного етнічного організму триває донині, незважаючи на протистояння переважної більшості населення українсько-руського походження, а також представників відповідних національних організацій[3]. Отже, і під час останнього перепису в Словаччині (2001 р.) сепаратистичні тенденції не тільки підтримувалися, але й, у порівнянні з попереднім переписом, супроводжувались набагато сильнішою антиукраїнською "прорусинською" агітацією й пропагацією, фінансованою зокрема з-за кордону[4].

У словацьких масовокомунікаційних засобах вже понад 10 років вживається переважно лише термін "русин" ("русинський"), а про українців говориться найчастіше з метою дискредитації та спотворення цієї національності та їхньої культурно-історичної спадщини[5]. Безліч абсурдних інформацій про "українські мафії" на Словаччині, і то навіть з уст міністрів, навряд чи сприяють зміцненню національної свідомості тутешніх українців. На жаль, і на сторінках словацької наукової літератури під впливом "революційної" активізації "русинських народних будителів" почали з'являтися різні дезінформації по відношенню до української етнічної меншини. Яскравим прикладом цього є "Енциклопедія народної культури Словаччини" (1995 р.). Ця репре-

зентативна двотомна праця, метою якої є комлексно подати широкій громадськості найосновніші відомості про народну культуру в Словаччині, містить тенденційно спрямоване гасло "Українці в Словаччині"[6]. Це — найкоротше та науково найбідніше гасло про іноетнічну групу в енциклопедії взагалі. Твердження, що українська національна меншина в області Північно-Східної Словаччини "сформувалася з первісних жителів цієї області — русинів після Другої світової війни під впливом українізації, яка була мотивована політичними аспектами" і що після Другої світової війни в Словаччині "виникли інституції та установи, які в своїй назві наводили, що вони українські, як наприклад, Українська народна рада Пряшівщини (1945), Українська студія радіо (1945), Український національний театр (1945), хоч служити мали русинам Східної Словаччини", вважаємо принаймні несерйозними. Як видно "проблема" навколо українців у наведеній енциклопедії була навмисно сполітизована, і то згідно з проектом марки "R. P. Magocsi and company"[7]. Подібні "наукові заключення" з'явилися також у роботах інших фахівців.

Різні фальшиві теорії про відмінність русинів од українців, а також намагання створити якийсь самостійний "русинський народ" та "державу Русинія" і з тим пов'язані претензії на ревізії кордонів, мають очевидний політичний характер. Рішенням "русинської проблеми" зумовлюється навіть "вступ до нової Європи".

Словацькі масмедії невпинно приносять вістки про якийсь "русинський рух" у карпатському реґіоні, якого в дійсності нема. Йдеться про спекуляції купки авантюристів, які намагаються дестабілізувати не лише Україну як суверенну державу, а й Словаччину. Отже, це є на шкоду обом країнам.

Метою таких дезінформацій є формування загальної думки, що після 1945 р. русинам була заподіяна велика кривда, що русинську національність було офіційно заборонено і т. п. Все це навмисно пов'язується з насильною акцією православізації, колективізації тощо. Протагоністи т. зв. русинського руху постійно кричать, що тут відбулася "більшовизація" й "насильна українізація" русинської культури і т. д. Однак, така демагогія стоїть на занадто слабких фундаментах, про що йтиметься далі.

У 1990 р. на Східній Словаччині з ініціативи та за безпосередньої участі заграничних експонентів була заснована організація "Русинська оброда", біля якої вже понад 10 років групується "світове русинство". Ця організація вийшла з т. зв. програмою деукраїнізації, бо нібито після Другої світової війни східнословацьких русинів було своєвільно проголошено за українців, бо нібито було зліквідовано "русинські школи" та припинене "русинське національно-культурне відродження". Подібні організації з таким же завданням та під спільним покровительством виникли також у Польщі, в Закарпатській області України, в Угорщині та дальших посткомуністичних країнах.

Керівники тих організацій розпочали дику кампанію, спрямовану на деукранізацію та ліквідацію професіональних українських установ, зокрема, їх чільних представників[9].

Першорядним завданням "Русинської оброди" у Словаччині було за будь-яку ціну досягти розділення української етнічної спільноти на дві самостійні національні групи, що їм і вдалося під час вже згадуваного перепису населення 1991 р. Русинами записалося 17 197 жителів, а українцями — 13 291 особа. Користаючись наданими можливостями національної презентації посередництвом синонімних назв однієї і тієї ж національної меншини, основна маса населення навіть не здогадувалася, про що тут йдеться. Крім цього, аж 49 099 громадян (між ними понад 20 тисяч таких, що вважають себе словаками) скористалися можливістю навести в анкеті неіснуючу русинську мову як свою материнську. Це також дало поштовх до неймовірно швидкого "виробництва" та реалізації "кодифікації літературної русинської мови" в 1995 р.

Наведені результати перепису населення вже понад 10 років використовуються як головний "аргумент" для підтримки та захисту антиукраїнських активностей "Русинської оброди".

Однак рішення наведених національних проблем вимагає серйозного підходу на основі детального вивчення етнічної історії та етнічних процесів в даному реґіоні. Тільки так можна позитивно впливати на становище національних меншин та регулювати процес їхньої інтеграції до політичного, суспільного й культурного життя в рамках спільної батьківщини та держави.

У цьому випадку ми намагалися хоча б частково торкнутися основних проблем, пов'язаних з інтерпретацією етнічної історії українців Східної Словаччини та їхньої національної ідентифікації.

Щодо проблематики походження та історичного розвитку українців Словаччини, то існує безліч праць авторів різних національностей та політичних орієнтацій. Поки що жодна з них не подає комплексної історичної картини цього надзвичайно цікавої та часто штучно проблематизованої етнічної групи. Стратегічно й економічно атрактивний карпатський реґіон, де живуть українці, ще й сьогодні є об'єктом різних політичних спекуляцій та територіальних зазіхань. Отже, й з відповідною літературою необхідно працювати обережно та критично, оскільки багато праць ставить собі цілком інші завдання, ніж це вимагається від науки.

Надзвичайно складні геополітичні, соціально-економічні та етнічні процеси в обстежуваному реґіоні є предметом зацікавлення фахівців різного рангу та спрямування і в наш час. Відрадним є те, що й у Словаччині в останніх десятиріччях появилися цілком слушні та об'єктивні наукові праці з проблематики історії та етнокультурного розвитку українців Східної Словаччини[10]. Однак синтетичне опрацювання даної проблематики ще тільки чекає на своїх авторів.

Предметом суперечок у зв'язку з дослідженням українців (русинів, лемків[11]) Словаччини та Польщі є, зокрема, питання етногенезу та автохтонності цього населення, а також періоду заселення даної області Карпат. Дискусія навколо цих питань вже довго ведеться у двох основних напрямах. Українські та російські вчені переконливо доводять східнослов'янське походження цієї етнічної спільноти. Неупереджені чеські, словацькі та польські дослідники акцептують цю дійсність[12]. Інші, під впливом різних ідеологій та геополітичних стратегій в окресленому карпатському реґіоні, поширюють фальшиві теорії про західнослов'янський характер етнографічних груп русинів (лемків), які, на їхню думку, сформувалися з первісного словацького та польського населення під впливом т. зв. пастушої (волоської) колонізації румунського походження[13]. На жаль, оці антиукраїнські теорії є актуальними наперекір тому, що вже давно були науково спростовані[14]. Значна частина словацьких істориків дійшла висновку, що в рамках т. зв. волоської колонізації на території сучасної Східної Словаччини вже переважав український елемент і що тодішній термін "волох" мав соціально-правовий, а не етнічно-культурний зміст[15].

Наперекір сучасним політичним границям, етнічну історію українців Східної Словаччини слід досліджувати в ширшому географічно-історичному контексті. Та ж сьогоднішня територія західних, зокрема закарпатських областей України, як і Північно-Східна Словаччина (колишній Земпленський, Шариський та Списький комітати), протягом довгих століть управлялися в рамках тих же державних утворень, а їх населення століттями переслідувала спільна доля.

Що торкається заселення теперішніх найзахідніших українських етнічних областей Карпат, то донедавна мали своє місце теорії, за якими цей реґіон, включаючи Північно-Східну Словаччину, в давньому минулому був пустинним і що нібито перші сліди людини тут появляються аж в період т. зв. волоської колонізації в XIII ст. Найновіші археологічні та історичні дослідження підтверджують, що заселення більшої частини Східної та Середньої Європи, в тому числі й території сучасної Західної України та Східної Словаччини, почалося ще від давнього кам'яного віку[16]. Однак це аж занадто віддалені першопочатки нашої історії, які наразі не будемо детальніше аналізувати.

Загальновідомо, що початки формування українського етносу на території теперішньої Закарпатської області України та Східної Словаччини сягають періоду VI—VII ст., коли у Карпати проникають різні східнослов'янські племена. Причиною цього були передусім натиски та напади кочівників з областей Дністра, Пруту та Чорного моря[17]. Дискусійним залишається хіба що питання інтенсивності та територіального розповсюдження східнослов'янського етнічного елементу, зокрема, у напрямі на захід.

Відомо, що на території сучасних західноукраїнських етнічних земель жили люди південно-західної групи східних слов'ян. Від V ст. називали їх "венедами", "антами" та "склавами". На думку деяких істориків, попередниками закарпатських, отже, й теперішніх

східнослов'янських українців було плем'я хорватів (білих хорватів) – південне відгалуження східних слов'ян, яке проникло у ці краї в VII–VIII ст. з придніпровських областей. Однак білі хорвати в основному не відрізнялися ні мовою, ні своєю культурою від решти племен, що жили тоді на території нинішньої України. Етимологія їхнього найменування походить від гір Карпати – "хорвати" ("горбати", "горвати"), тобто мешканці гір. Прикметниками "білий", "червоний", "чорний" позначали колись світові сторони. Отже, білі хорвати були властиво мешканцями західних місцевостей карпатських гір. Частина з них пізніше переселилася на південь і стала основою нинішньої південнослов'янської етнічної групи хорватів. Решта перемішалася з іншими старослов'янськими племенами, які почали називати себе русами, росами, руськими людьми. З першої половини IX ст. термін "руський" набував загального поширення[18].

Перші письмові згадки про державне утворення згаданих племен, тобто Київську Русь, знаходимо в історичних джерелах першої половини IX ст. У X ст. роздрібнені слов'янські племена об'єднуються в рамках згаданого державно-політичного об'єднання, тому плем'я хорватів останній раз згадується в 992 році[19]. Київська Русь поступово об'єднала усі згадувані племена, наслідком чого утворюється староруська етнічна спільнота, з якої пізніше сформувалася самобутня українська нація. Однак питання західного "кордону" Київської Русі є й сьогодні предметом багатьох дискусій, які можуть тривати безконечно, бо ж стабільних кордонів у той час ще не було. Рішення цього питання вимагає дуже конструктивну інтердисциплінарну співпрацю істориків, археологів, етнологів та інших спеціалістів суспільнознавчих наук.

На думку декотрих старших дослідників, невеликі групи руського (українського) населення появилися на території нинішньої Східної Словаччини у VIII ст. як члени угорських воєнних та вартових дружин[20]. Відома хроніка Аноніма подає відомості, що в X ст. староукраїнське населення (Rutheni) з області Дніпра разом із мадярами значною кількістю прибуває на закарпатські землі. В XI–XII ст. староукраїнські (руські) вартові виконували для угорських королів подібні служби, як і печеніги, половці, а пізніше язиги та кумани. Королівські придворні вартові називалися рутенами ще у XIV ст., коли вже між ними етнічних русинів не було[21]. На підставі того можна твердити, що перші руські (староукраїнські) поселення на території Східної Словаччини почали виникати вже в X–XI ст. в процесі забезпечування охорони угорських землеволодінь, зокрема, в низинних областях. Про таке заселення донині свідчать назви деяких сіл в південній частині Земплена (Ruske, Ruskov) та Угорщини (Gonczruszka). Звичайно такі поселення виникали в пограничних смугах та на перехрестях значних доріг[22].

Після розпаду Київської Русі в другій половині XII ст. на самостійні дрібні князівства, а особливо після нападу та захоплення руських земель монголо-татарами (1241 р.), розпочалося інтенсивніше заселення Південно-Західних Карпат вже міцно сформованим руським, тобто староукраїнським етнічним елементом. Одночасно й Угорщина в XI ст. посуває свої границі на північно-східні хребти Карпат. Подібна доля спіткала й інші західні області з руським населенням. Польща за допомогою Угорщини загарбала собі Галичину, а Північна Буковина була приєднана до Молдовського князівства.

Процес заселення Північно-Східної Словаччини завершується в основному протягом XV–XVI ст., що було зумовлене певними економічними та політичними факторами. Дальше заселення відбувається, головним чином, внаслідок зміцнення феодальної експлуатації в Галичині та на Закарпатті і пошуку тут нових можливостей для існування. Великою мірою цьому сприяли і втечі селян, зокрема бунтівників та розбійницьких елементів, перед розправою панівних верств, а також невпинні татарські вторгнення[23].

Місцеві феодали з метою підвищення продуктивності своїх господарств намагалися всякими способами підтримувати колонізаційний процес. Вони надавали новим поселенцям різні пільги та вигоди (концесії), внаслідок чого український етнічний елемент утворює понад 300 сіл в області Східної Словаччини. Завдяки тому тут сформувалися панства (маковицьке, стропківське, чичавське, гуменське і т. д.).

Українські поселення в цьому краї виникали аж до XVI ст. Як нові поселення (villa no-

va) на Земплині в 1572 році згадуються, наприклад, Чертіжне, Владича та Бистре. У Шариші на маковицькому панстві в 1600 році наводяться Кореївці, Порубка, Чорне, Вишня Писана, Нижня Писана, Довгуня, Белеївці, Вишній Комарник, Микова, Бодружаль, Гунківці, Поляна, Дрічна, Гутка, Бистра[24].

Нові поселенці принесли із собою свою руську (українську) мову, свою віру та надзвичайно багату матеріальну й духовну культуру. Кращі народні традиції збереглися й донині. А якраз мова, віра, народні традиції є тим найпереконливішим свідченням про етнічний характер заселення Північно-Східної Словаччини. Наукові етнографічні, фольклористичні, лінгвістичні, теологічні та інші роботи яскраво свідчать про те, що тут споконвіку живуть українці[25]. Будь-які спроби елімінувати український характер цього населення (в смислі вже згадуваних штучно видуманих теорій на основі т. зв. волоського права і т. п.) є безпідставними та шкідливими.

Як випливає з багатьох досліджень, пастівництво в переважній частині Північно-Східної Словаччини ніколи не було основним заняттям населення. Крім того, поняття "волох" ("валах") не означало етнічну приналежність, а лише заняття згідно з волоськими вівчарськими традиціями. Отже, майже ніхто з вівчарів у Східній Словаччині не ідентифікував собе з румунською етнічною приналежністю. Хоча в області Шариша та Земплена існують деякі згадки про волохів (документи XV ст.). З реєстрів церковних податків випливає, що це були волохи "руської віри", отже, й тієї ж етнічної приналежності[26]. Румунський етнічний елемент в рамках згаданої колонізації не проникнув далі, ніж до Ужгородського комітату. Звичайно, певні впливи румунської культури в досліджуваному українському середовищі можна виявити, зокрема в традиційному вівчарстві та його термінології. Однак, по суті вони нічим не сильніші, ніж в інших, словацьких та польських гірських пастуших областях. Зрозуміло, що й руська (українська) колонізація проникала далі на захід, але в словацькому та моравському середовищі її етнічний ефект вже менш відчутний.

В області Східної Словаччини поселялася переважно землеробська людність, яка частково займалася й пастівництвом. Якраз тому в даній спільноті не сформувалася панівна шляхта, ані виразніші міські соціальні верстви. Не було тут також сильнішої верстви вільних землеробців. Власниками феодальних латифундій в українській етнічній області в Східній Словаччині були переважно мадяри, шляхта також була іноетнічного походження. Переважна частина українців поселилася в цьому середовищі вже в період розвинутого феодалізму та сформованого суспільства з чужою пануючою верствою, в яку проникнути було дуже важко. А якщо окремі такі випадки ставалися, то лише за рахунок повної асиміляції. Подібно це було й з українськими (руськими) поселенцями в містах.

Безперечно, що і дана дійсність значною мірою відбилася на ментальності цього населення, що проявляється передусім у низькому рівні самовпевненості, безграничній слухняності, покірності, пристосуванстві та скромності. Оці риси характерні для переважної більшості сільського населення і донині. Цілком закономірно, що вони мають значний вплив також на етнокультурні, релігійні, політичні та інші виміри формування даної спільноти.

Це все у свою чергу спричинилося до того, що українське населення досліджуваного реґіону ніколи не творило якусь автономну чи адміністративно-політичну одиницю. Хоч з літератури відоме пойменування цієї області — "Руська країна", однак у даному випадку йшлося скоріше про етнічно-адміністративний, ніж політично-самоврядувальний характер цього поняття. Термін "крайня" (країна) вживався на позначення окраїнних (приграничних) частин поодиноких комітатів чи панств ("маковицька крайня", "гуменська крайня"), він по суті відповідає терміну "дистрикт", тобто округ (район) землеволодіння. З цим, без сумніву, пов'язані й назви окремих сіл в досліджуваному реґіоні — Крайня Бистра, Крайнє Чорне, Крайня Поляна, а також прізвищ — Крайняк, Крайник і т. п.

До предметної області відносилася загальна назва північної частини тодішньої Угорщини — "Felvidek".

Українська етнічна область в Угорщині найчастіше позначалася назвами "Угорська Русь", "Карпатська Русь", "Підкарпатська Русь". Між населенням були відомі географічні назви — "Закарпаття", "Підкарпаття". Такі й подібні назви в умовах чужого владарювання навмисне запроваджувались. Пред-

ставники панівних народів, звичайно, ніколи не мали інтересу підтримувати національно-усвідомлюючий процес закарпатських русинів-українців, тому завжди посилювались сепаратистичні тенденції всередині даної спільноти. Ідея об'єднання русинів-українців викликала в них тривогу. Етнонім "українець" та взагалі українська ідея в даному карпатському реґіоні ніколи не були прийнятними[29].

Отже, коріння політичного русинізму сягають періоду мадяризації в рамках Угорської держави та Австрійсько-Угорської монархії. На противагу цьому сепаратизму, як складової частини політики мадяризації в половині XIX ст., між закарпатоукраїнським населенням дуже сильно закорінився національно-визвольний рух русофільської орієнтації, який підкріплювали російські пануючі кола та націоналісти. Руське населення на північній стороні Карпат в рамках поміркованої Австрії під впливом свідомої інтелігенції, зокрема львівської, дуже швидко усвідомило собі своє спільне походження з рештою українського народу. Однак народні будителі русинів Угорщини (О. Духнович, А. Добрянський та інші), хоч і визнавали етнічну єдність угорських (підкарпатських) та галицьких русинів-українців, українську орієнтацію помилково вважали шкідливою. Вони даремно чекали спасіння від "російського брата". І так, шукаючи виходу із скрутного положення, підтримували ідеї, які відкидали самобутність українського народу, а українців вважали складовою частиною "великого російського народу", тобто малоросами. Однак ні О. Духнович, ні інші будителі ніколи не підтримували русинство як самостійний національний рух. Це просто спекуляція сучасних "русинських" сепаратистів. Наші будителі були просто русинами (малоросами, українцями) великоруської орієнтації. У рятівничу місію Росії по відношенню до малих слов'янських народів тоді вірили і представники інших слов'янських народів, включно словацьких народовців, згуртованих навколо Штура і т. п.[30] Тому будь-які спроби ототожнювати національно-визвольний рух періоду XIX ст. із сучасним т. зв. русинським рухом є безпідставними та принижуючими по відношенню до народних будителів.

О. Духнович у своїй культурно-просвітній, публіцистичній та, зокрема, літературній діяльності користувався церковнослов'янською мовою, яку намагався збагатити деякими елементами місцевих діалектів. Щодо лексики та граматики, то він орієнтувався на російську мову. Вплив русофільської орієнтації в закарпатській спільноті був відчутний також після Першої світової війни.

Паралельно з тим дедалі міцнішає ідея об'єднання Підкарпатської Русі з Україною. Вона набуває актуальності, зокрема, в процесі розпаду Австро-Угорської монархії. Вже тоді величезна частина закарпатських русинів, за прикладом своїх галицьких одноплемінників, усвідомлює свою приналежність до українського народу. Все частіше до вжитку входять назви "Підкарпатська Україна", "Карпатська Україна", "Закарпатська Україна"[31].

Після Першої світової війни, на основі рішень Паризької конференції та Сен-Жерменського договору від 10 вересня 1918 р., Закарпаття приєднано до Чехословацької республіки, в рамках якої творило самостійну політично-адміністративну одиницю під назвою "Підкарпатська Русь". Однак найзахідніша частина української етнічної області була вже складовою частиною Словаччини. Тут і надалі відбувався складний національно-усвідомлюючий процес з різними напрямами в залежності від того, до якої держави тяжіли представники окремих рухів. Самозрозуміло, що крім тих, які підтримували ідею автономії в рамках Чехословаччини, були сили, зокрема, з-поміж закарпатських мадяр, які боролися за приєднання до нової Угорської держави. Своє місце тоді мала й русофільська орієнтація, відгалуженням якої стала також ідея самостійного "карпаторусского народа" та його держави.

Національно-просвітницька робота в міжвоєнному періоді в основному лежала на плечах греко-католицьких священиків та учителів церковних шкіл. Як навчальна мова домінувало тут т. зв. "язичіє" — мішанина народнорозмовних, церковнослов'янських та російських виразів. Молодь виховувалася в такому дусі, що русини є складовою частиною українського або російського народів. Чисто "русинська" ("карпаторусинська") орієнтація була тоді дуже слабка. У статистичних даних це населення наводилося в одній рубриці під назвами "малороси" ("українці") та "русские".

Наперекір ускладненню етнокультурного процесу, основна частина підкарпатських русинів чимраз більше набувала переконання, що своєю культурою, мовою та вірою належить до великого українського народу і що її дальшу перспективу може гарантувати тільки соборна Україна.

Українська ідея на Закарпатті мала дуже сильне коріння, що нарешті кульмінувало у створенні самостійної Карпатської України (1938—1939)[32]. Рух за з'єднання Закарпаття з Україною виходив з глибини народних мас. Хоч були тут сили, які мали свої програми державного самовизначення, але вони становили меншість. Долю вирішує більшість. Так сталося і на Закарпатті. Як засвідчують найновіші дослідження, народні ради та масові народні з'їзди остаточно вирішили питання національної ідентифікації та державної приналежності закарпатських русинів[33].

У 1945 р. основна частина закарпатської етнічної території була включена в склад України в рамках Союзу радянських соціалістичних республік. Лише найзахідніша гілка закарпатоукраїнського населення залишалася й надалі у складі Чехословаччини, а від 1993 р. самостійної Словацької республіки.

У даному контексті слід навести факт, що в березні 1945 р. в Пряшеві виникла Українська народна рада — представницький орган українсько-руського населення Словаччини[34]. Це був визначний акт, посередництвом якого русини ("руснаки") Східної Словаччини офіційно та однозначно декларували свою національну приналежність.

Цікаво запримітити, що в цей вирішальний період в українсько-руському середовищі Пряшівщини вже ніхто не висував ідею "русинського народу" чи самостійної "русинської" національності. А політична ситуація в цьому відношенні не могла бути вирішальною. Адже більшість населення, яка позначалася історичною назвою "русини", вже давно усвідомила собі українську приналежність. Маємо на увазі галицьких, буковинських та волинських русинів, які були тут 90 % часткою цього донині штучно проблематизованого населення. Жителі Підкарпатської Русі також ідентифікували себе українцями та добровільно приєдналися до України.

Співналежність русинів до українського народу дуже чесно та спокійно прийняла основна частина русофільської інтелігенції. Після Другої світової війни русофільська ідея в Східній Словаччині закономірно втратила свій сенс.

Дана дійсність рішуче заперечує усі заяви про "насильну українізацію" русинів у 50-х р. Рішення про українське національне відродження цього населення було прийняте набагато скоріше. Це був результат довготривалого національно-усвідомлюючого процесу. Таке рішення безсумнівно було тоді проявом самоідентифікації переважної більшості народних мас. Було це єдине правильне рішення, хоч теоретично існували ще й інші можливості вибору національності — російської, "русинської" або словацької.

У післявоєнний період російська орієнтація в досліджуваній області втратила не тільки своє наукове, але й політичне обґрунтування. Адже і самі російські представники неодноразово натякали на абсурдність русифікації населення цього регіону. Отже, українська мова в школах була запроваджена натомість російської, а не "русинської", як то постійно твердять представники політичного "русинізму".

Рівнозначність "русинської" й української національності акцентували й міжнародні наукові кола. Чеська академія наук ще в 1919 р. дійшла заключення, що мова жителів Підкарпатської Русі є та ж сама, що й у галичан, тобто українська (малоруська) і що нема рації створювати іншу літературну мову.

Із наведеного видно, що аж ніяк неможливо сумніватися в правильності рішення тодішніх політичних представників руського населення Пряшівщини. Ототожнення русинів з українцями мало раз і назавжди припинити безглузду ворожнечу стосовно національної приналежності віками пригнічуваного закарпатського населення, що вело до його послаблення та прискореної асиміляції.

Все-таки спірним може бути питання, чи згадане рішення про національну орієнтацію русинів Східної Словаччини реалізувалося правильним способом та послідовно і чи взагалі тут були можливості його повної реалізації в умовах тоталітарного суспільства, яке будувалося на деструктивних інтернаціональних принципах.

І прямо-таки дивно, що вожді сучасного політичного русинства усі ці питання обходять. Або взагалі не хочуть чути про те, що якраз наслідком політичних рішень у післявоєнний пері-

од було зманіпульовано переселення (оптація) українців Східної Словаччини[35], що якраз наслідком політичного рішення в 1952 р. стала ліквідація Української народної ради Пряшівщини[36], що багато представників українців у ці критичні роки було звинувачено в т. зв. буржуазному націоналізмі[37], що були придушені будь-які спроби рішення проблем національно-культурного життя, що наслідком т. зв. інтернаціональної політики було майже повністю знищене українське шкільництво в Словаччині, що й пізніше українські культурні та громадські діячі ставали жертвою т. зв. нормалізаційного процесу в 70-х рр. і т. д. На нашу думку, якраз оці проблеми мали б бути у центрі підвищеного інтересу фахівців, які "рішають" т. зв. русинсько-українську проблему. Все це можна об'єктивно осмислити тільки на основі серйозних досліджень, а не примітивного політиканства.

Українці в Словаччині є, отже, автохтонними жителями. На жаль, в умовах різних держав та режимів тенденції прискорення асиміляції цієї етнічної спільноти були завжди. Ні мадяри, ні чехи, ні словаки не хотіли і нині не хочуть визнавати закарпатських українців частиною вже сформованої української нації. Так за часів Австро-Угорщини, як і першої Чехословацької республіки та, на здивування, й після т. зв. ніжної революції, всіляко приховувалася і спотворювалася історія цього населення, переслідувалася його мова, культура. Чужинці завжди чинили різні перешкоди і щодо плекання своєї культури, зумисне дробили і протиставляли одні регіони української етнічної території іншим навіть у назвах. Беззастережно трактували закарпатських українців як складову частину інших націй — угорців, росіян, словаків, поляків, а то й взагалі — екзотичними безіменними "тутешняками". Формування національного усвідомлення відбувалося тут значно повільніше порівняно з основною масою українського народу. Тому, наприклад, термін "українець" ("український"), який виник вже в XII ст.[38], в досліджуваній області починає з'являтися аж на початку XX ст. Національна невизначеність та регіональна свідомість цього населення є наслідком та свідченням довготривалого гноблення в умовах різних режимів.

Терміни "русин" та "українець" в аспекті етнічної чи національної приналежності є рівнозначними. Етнонім "русин" відноситься до всіх українців. Ця історична назва сягає славної доби Київської Русі. Є й інші народи, які називаються по-різному. І ніхто не наважиться зловживати їхні назви на сепаратистичні цілі. Зловживання історичних назв на дестабілізацію та дезорієнтацію національних груп є принаймні безвідповідальним та неморальним.

Так званий русинський рух у Словаччині після 1989 р. має виключно політичний характер, намаганням якого є, крім іншого, загальмувати дотеперішній успішний розвиток словацько-українських взаємовідносин.

Подібні заключення випливають також із досліджень Словацької академії наук, згідно яких штучно підтримуваний конфлікт "між українським напрямом, репрезентованим Союзом русинів-українців Словаччини та русинським напрямом, який представляє організація "Русинська оброда", набуває політичних розмірів... Такий стан створює передумови для прискорення асиміляції, яка й без того порівняно велика. На відміну від інших національних меншин, настала очевидна парадоксальна ситуація, коли попри загальні прагнення до інтеграції поодиноких меншин, дана меншина внутрішньо розкладається. Наслідком того зменшується не лише її пропорціональне заступлення в кількості населення в Словаччині, але паралельно з тим знижується також вагомість її суспільного положення в Словаччині"[39].

Автори дослідження констатують, що "у випадку русинів, руснаків, українців, карпаторосів... на Словаччині розходиться про той же самий етнос, в рамках якого в сучасному відбувається боротьба між двома орієнтаціями". Як далі зауважують розмежування предметного етносу на русинів та українців не можна здійснити ні на основі територіального критерію, ані на основі історичного та культурного розвитку включно конфесійної приналежності. На їхню думку "залишається єдиний повністю прийнятний (! — прим. *М. С.*) критерій, а саме вибір певної національної приналежності за власним рішенням окремої особи"[40]. Навряд, чи такий критерій можна повністю акцептувати, як твердять автори. Адже вони самі в іншому місці цитованої праці заявляють, що існують ситуації, які змушують окремі особи відповідати так, "як від них очікується"[41].

Ніхто з нас не заперечує демократичне право громадян декларувати свою національну

приналежність за власним бажанням та вибором. Але якраз можливості вибору при переписі населення 1991 р., на нашу думку, у випадку українсько-руської спільноти були очевидно спекулятивними з метою досягти того, чого ми стали свідками. Адже ж таким способом цю спільноту можна було поділити ще й на дальші групи ("руснаків", "карпаторосів", "малоросів", "лемків" тощо). Таким же способом не важко роздробити будь-який народ. Формуляри переписних анкет в умовах багатонаціонального суспільства мали б готувати висококваліфіковані комісії за участі представників конкретних національних меншин, а також спеціалістів, які не лише докладно розбираються в таких складних категоріях, як нація, народ, національність, етнічна група, етнографічна група, національна приналежність, громадянська приналежність, мова, діалект і т. д., але знають також історію поодиноких меншин. У зворотному випадку може настати принаймні хаос, якщо не кривда. Прості, тобто неосвічені в даній проблематиці люди, дуже легко піддаються різним маніпуляціям, зокрема в так чутливих національних та конфесійних питаннях. Яскравим свідченням того є криваві події на території бувшої Югославії та в інших частинах світу.

Перепис населення не завжди об'єктивно відображає етнічний чи національний склад населення. Результати перепису детерміновані багатьма історичними, психологічними, соціальними та, зокрема, політичними факторами. Отже, вони не можуть бути основним критерієм державної політики у відношенні до національних меншин. Тим більше у випадку українсько-руської спільноти в Східній Словаччині, коли значна її частина скористалася можливістю записатися русинами не заради того, щоб відокремити себе від українців, але цілком з інших причин. Даний факт слід розглядати перш за все з психологічного погляду. Історично склалося так, що реґіональне чи традиційне почуття "руськості" в даному реґіоні ще й нині переважає над загальноукраїнськими ідеями. Переважна частина простих людей не задумується над конкретними питаннями в переписних анкетах, отже, вирішальними тут є емоції. Не треба теж забувати, що частина населення в Східній Словаччині поєднує свою "русинську" приналежність з конфесією, тобто греко-католицькою або православною вірою.

Однак, найвагомішою є та дійсність, що основна більшість східнословацьких громадян українсько-руського походження (понад 100 тисяч) свою національність з різних причин ототожнює з громадянською або державною приналежністю.

ПРИМІТКИ

1 Štatistická ročenka Slovenska 1991. Bratislava 1991; Štatistická ročenka Slovenska 2001. Bratislava 2001.

2 Рединишинець, В.: Мирна наша русинська путь. Русинська оброда. Пряшів 1992; Русин, 3/1991. Русинська оброда. Пряшів.

3 Див.: *Záznam z* rokovania podpredsedu vlády SR Jozefa Kalmana s reprezentantmi organizácií Rusínskej obrody a Zväzu Rusínov-Ukrajincov SR, ktorá sa uskutočnila dňa 11.7.1996 v Košiciach. Декларація Народної громади русинів-українців Словаччини 2000; Petícia občanov SR na zachovanie jednoty etnika (з майже 9000 підписами) та Návrh opatrení na záchranu etnika (Rusíni, Rusnáci, Ukrajinci...) – матеріали були 17.12.2001 р. здані в Канцелярію Національної ради Словацької республіки.

4 Karpatskí Rusíni. Text Magocsi, P. R. Видав Карпаторусинский дослідний центр, США, 2000; Ja Rusyn by v, jesm i budú a 26. mája 2001 pri sčitaňu ľudu na to ne zabudu – leták vydalo združenie inteligencie Rusínov Slovenska. Výrobu letáku finančne podporili: Carpatho-Rusyn Society Pittsburg, USA, Michal a Galina Zarechrtak, Washington D.C., USA, Ministerstvo kultúry SR; Див. також: Rusíni a sčítanie obyvateľstva na Slovensku. Dukla, týždenník občanov Podduklianskeho regiónu, roč. XI., č. 20, 14.5.2001, с. 14; Зозуляк, А. (координатор кампані перед списованем): Русинів на Словеньску є о 41 процент веце, конкретно 24 201! Народны новинкы, р. XI, ч. 44–46, 14.11.2001, с. 1.

5 Порівн.: Яцканин, І.: Україна на сторінках словацької преси. – Slovensko-ukrajinské vzťahy v oblasti národnostných menšín. Zborník materiálov z medzinárodnej vedeckej konferencie K otázkam jazyka, vzdelávania a kultúry ukrajinskej národnostnej menšiny žijúcej na Slovensku a slovenskej národnostnej menšiny na Ukrajine. Prešov, 28–29 december 1998. Пряшів 1999, с. 140–144.

6 Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenka. Veda, vydavateľstvo SAV, 1995, II. zv., s. 275.

7 Детальніше див.: Sopoliga M.: Encyklopédia ľudovej kultúry z hľadiska prezentácie Rusínov-Ukrajincov. – Slovenský národopis, Bratislava, roč. 43, č, 4/1995, с. 503–506.

8 Magocsi, P. R.: Karpatskí Rusíni: súčasný stav a perspektívy v budúcnosti. – Slovenský národopis, 40, 2/1992, с. 183–192; Магочі, П. Р.: Нова словянска народность? – Русин, 1–2. Пряшів 1998, с. 27–30; Рединишинець, В., ц. п.

9 Одним з головних об'єктів т. зв. програми деукраїнізації став і Музей української культури в Свиднику, якому на протязі 1991–1996 рр. сім разів насильно міняли назву.

10 Haraksim, Ľ.: K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867. Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied. Bratislava 1961; Ванат, І.: Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини, І (1918–1938). Пряшів 1990. ІІ (1938 –1948). Пряшів 1985; Науковий збірник музею українсько-руської культури в Свиднику (далі: НЗ МУРК), том 1–22; Мишанич, О.: Карпати нас не розлучать. Ужгород 1993; Ванат, І.: Матеріали до Української народної ради Пряшівщини. Пряшів, 2001 і т. д.

11 Лемки — найзахідніша українська етнографічна група в області північних та південних Карпат (Низьких Бескид). Внаслідок післявоєнних міграцій в рамках акції "Вісла" біля 70 % лемків із північної (польської) сторони було виселено в Україну та до західних областей Польщі.

12 Niederle, L.: Rukovét slovanských starožitnosti. Praha 1953; Chaloupecký, V.: Staré Slovensko. Bratislava 1923; Halaga, O: Slovanské osídlenie Poxisia a východoslovenskí gréckokatolíci. Košice 1947; Etnografický atlas Slovenska Bratislava 1990; PodolákJ.: Niektoré problémy porovnávacieho štúdia ľudových kultúr karpatskej oblasti —Ľudová kultúra v Karpatoch Bratislava 1972; Olszański, H.: Budownictwo chlopskie na pograniczu polsko-ruskim na Podkarpaciu. Wzajemne Powiazania i różnice. —Tradície staviteľstva a bývania na Slovensku. Bratislava-Svidník 1999, c. 35—50.

13 Uličný, F.: Dejiny osídlenia Šariša. Košice 1990; Reifuss R.: Lemkowie jako grupa etnograficzna. Sánok 1998. Czajkowski, J.: Štúdia nad Lemkowszczyzna. Sánok 1999.

14 Granjala, D.: Rumunské vlivy v Karpatech. Praha 1938; Гошко, Ю.: Населення Українських Карпат XV—XVIII ст. — Київ, 1976; Гошко, Ю.: Звичаєве право населення Українських Карпат та Прикарпаття XIV—XIX ст. — Львів, 1999; Langer, J.: Jurij Hoško: Obyčejove právo v ukrajinských Karpatech a Pfikarpatí. — Ethnologia Europae Cenntralis. Časopis pro národopis stredni Európy, 5 JBrno2001,c. 91—93.

15 Ratkoš, P.: Rozvoj valašského ovčiarstva a jeho prírodné podmienky v 14.—17. st.-Nové obzory. Košice, roč. 26, 1984; Chaloupecký, V., ö. ď. ł ň. ď.

16 Varsík, B.: Osídlenie košickej kotliny, I. Bratislava 1964.

17 Niederle, L., ö. ď.

18 Сополига, М.: Народне житло українців Східної Словаччини. Пряшів 1983; Krasowski, L: Problém Rusinóvv w Beskidzie Niskim — Lemkowie w histórii i kulturze Karpát, I. Sánok 1995, с. 381—386; Термін руський аж до X ст. виключно вживався для позначення предків сучасних українців. В такому розумінні він побутує в західноукраїнських етнічних областях донині. Від X ст. цей термін привласнюють собі московити і сьогодні він вживається на позначення російського (москальського) народу. В декотрих мовах, наприклад, в польській, в сучасному вживають два терміни: "ruski" — український, "rosijskij" — російський. На жаль, словацька літературна мова знає лише термін "ruský", що комплікує висвітлювання етнічної історії українців.

19 Мельник, Б. — Шишкина, Е. В.: Ранняя этническая история южных славян. Запорожье, 1979, с. 32.

20 Čada, F.: Jazyková otázka na Slovensku a Podkarpatské Rusi v historickém vývoji. Brno 1929, s. 13.

21 Gajdoš, M. — Konečný, S. — Mušinka, M.: Rusíni/Ukrajinci v zrkadle polstoročia. Niektoré aspekty ich vývoja na Slovensku po roku 1945. Prešov-Užhorod,c. 8.

22 Varsík, B.: O pôvode a etymológii niektorých miestnych názvov na východnom Slovensku.— Sborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského, IX, Bratislava, 1958, s. 143—151. Haraksim, Ľ.: ö. ď., c. 14; Hodinka, A.: A munkácsi gôrôgkath, puspókseg tôrténete. Budapešť 1909, c. 65—67.

23 Гошко, Ю.: Населення Українських Карпат, ц. п., с. 11; Podolák, J.: ö. ď., ń. 35.

24 Conscriptio portarun čom. Zempliniensis, 1572. Krajinský archív, Budapešť, sign. A-2677; Registrum restantionis domorum čom. Sarosiensis, 1600. Krajinský archív, Budapešť, sign. A — 2655. — In.: Haraksim, Ľ., ö. ď., ń. 20.

25 Etnografický atlas Slovenska, ц. п.; Латта, В.: Атлас українських говорів Східної Словаччини. Пряшів 1991; Podolák, J. a kôl.: Horná Cirocha. Vlastivedná Monografia zátopovej oblasti. Košice 1985; Podolák, J. a kôl. Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. Košice 1972; Сополига, М.: Перлини народної архітектури. Пряшів 1996; НЗ МУРК, ц. п.; Краєзнавчий словник русинів-українців Пряшівщини. Пряшів 1999 і т. д.

26 Haraksim, L., ц. п., с. 18; Гаджеґа, В.: Додатки до історії русинів і руських церквей в бувшой жупі Земплинской. — Науковий збірник товариства "Просвіта". Ужгород 1932 (IX), с. 5—20; 58—62.

27 Granjala, D.: ц. п.

28 З метою зберегти цілісність Угорщини були спроби створити автономію під назвою "Руська крайня". Детальніше див.: Нариси історії Закарпаття, том II (1918—1945). Ужгород 1995, с. 53—57.

29 Порівн. Мишанич, О.: ц. п., с. 197—250.

30 Сополига, М.: До питань етнічної ідентифікації та сучасних етнічних процесів українців Пряшівщини. — НЗ МУРК, № 22. Пряшів 2001, с. 225.

31 Порівн.: Нариси історії Закарпаття, ц. п.; Ванат, І.: Матеріали..., ц. п.

32 Гостиняк, С.: Державнотворчі намагання закарпатських українців у "Щоденнику" Василя Гренджі-Донського. — НЗ МУРК, № 19. Пряшів 1994,с. 388—403; Белень, М.: Карпатська Україна в портретах. Ужгород 1998; Возз'єднання. Збірник Архівних документів і матеріалів (травень 1944—січень 1946рр.) про возз'єднання Закарпатської України з Радянською Україною. Ужгород 2000.

33 Нариси історії Закарпаття..., ц. п., с. 46—53; Ванат, І.: До питань про так звану українізацію русинів Пряшівщини. — Додаток до г. "Нове життя", № 50—51/1993 р.

34 Ванат. І.: Матеріали..., ц. п.

35 Ванат, І.: Волинська акція. Пряшів 2001.

36 Ванат, І.: Матеріали..., ц. п.

37 Barnovský, M.: K otázke takzvaného ukrajinského buržoázneho nacionalizmu na Slovensku. — Historický časopis, 44, l, 1996, c. 64—82.

38 Марченко, М.: Історія української культури. Київ 1961, с. 68.

39 Gajdoš, M.: Otázky identity Rusínov (Ukrajincov) na Slovensku v 90 rokoch. — Slovensko-ukrajinské vzťahy..., ö. ď.; c. 98—105.

40 Там само, с. 101/102.

41 Там само, с. 98—99.

Slovak republic do to its geographical location and complicated historical conditions became a multinational state. Our government is concern primarily with the Hungarian an gipsy minorities and less with the problems of other nations living in Slovak republic. One of them is a group of people called "Rutheni", "Rutheni-Ukrainians" which according to data we have approximately 35 thousands and in reality more then 120 thousands. They live in 220 villages in North-East region, on the border with Poland. The fact that those people never lived in the same political unity with the rest of Ukrainians created complex ethnic processes which one has to know in order to understand their history and culture. Compare to the rest of Ukrainians their national and ethnic consciousness was formatting much slower and more complicated compare with the main mass of Ukrainians.

СІМВОЛІКА ЗЕРНЯ І ЯГО ВЫТВОРНЫХ У ВЯСЕЛЬНА-АБРАДАВАЙ ПАЭЗІІ БЕЛАРУСАЎ

КАСПЯРОВІЧ Вольга

Беларускае вяселле ўяўляе своеасаблівы шматгранны комплекс — непарыўнае спалучэнне абрадавых дзеянняў і багатай самабытнай паэзіі, які арганічна ўключае абрадавыя стравы. Ежа, харчаванне акрамя вельмі важнай утылітарнай функцыі набываюць на свяце выразны знакавы, семіятычны, сакральны сэнс. Сярод абрадавых страў на беларускім вяселлі цэнтральнае месца адводзіцца хлебу, які мае цесную сувязь з абрадавым функцыянаваннем зерня і яго вытворных.

Амаль што кожны крок маладых на вяселлі звязаны з абрадавым ужываннем хлеба, з папярэднім разлікам надзяліць маладых шчодрым яго ўраджаем, што так неабходна для сялянскага сямейнага дабрабыту [25, с. 248]. Наогул, у абрадах, звычаях, у песнях і іншых вусна-паэтычных творах хлеб (жыта) — важнейшы вобраз і атрыбут, здольны забяспечыць шчасце і дабрабыт чалавека [28, с. 131].

Хлеб абавязкова бралі ў сваты, хлебам і абразом блаславялі перад адпраўленнем у царкву, з ім абыходзілі вясельны поезд, з хлебам сустракалі маладых.

У Гомельскай вобласці, калі малады не падабаўся, то дзеўка аддавала назад хлеб, што прыносілі сваты [10, с. 5]. У в. Журавінка Дзяржынскага раёна, калі сваякі маладой ехалі ў двор маладога ў “выгляды” і ім там не спадабалася, то яны адсылалі хлеб, з якім прыходзілі сваты, а калі спадабалася, то разам вызначалі дзень вяселля [2, Спр. 1. Л. 3.].

У в. Савічы Гомельскай вобласці з сабой у сваты бралі гарэлку і хлеб, які маладая рэзала у знак згоды на шлюб. Па таму, як яна рэзала “пірог”, глядзелі, якім будзе сумеснае жыццё маладых: “Як разрэжа сразу, ужэ добра жыць будуці, і любіці яна яго, а калі рэжа, ды яшчэ трохі падумае, да ізноў і другі, і трэці, то ўжэ кажуці, што пагана будуць жыці” [1, с. 15].

У Салігорскім раёне на запоіны сваты жаніха прыносілі гарэлку і хлеб, які пакідалі ў доме маладой да вяселля [2, Спр. 10. Л. 3.].

На забеспячэнне шчаслівага жыцця ў пары і дабрабыту, ахову ад варожых уплываў накіравана благаславенне маладых і абыходжанне вакол вясельнага поезда з хлебам-соллю. У Віцебскім павеце перад выездам да вянца бацька маладой браў кавалак хлеба, маці пасыпала яго соллю, клалі яго на стол насупраць нарачоных і казалі: “Благаслаўляем хлебам-соллю і добрым здароўем” [29, с. 315]. У 1980-х гг. у калгасе “Нёман” Стаўбцоўскага раёна, як адпраўлялі маладых да шлюбу, бацькі нявесты абыходзілі вясельны поезд тры разы з хлебам-соллю і чаркамі гарэлкі. Маці пасыпала кругом жыта, бацька, прыгубліваючы за здароўе маладых, ліў рэшткі гарэлкі ўверх [8, с. 580]. У сучасны перыяд па сведчанню ўдзельнікаў вяселля ў горадзе Мінску, калі адпраўлялі маладога па нявесту, бацька жаніха абыходзіў машыну тройчы з хлебам і соллю.

Як слушна заўважаў М. Сумцоў, у абрадавым ужыванні хлеба соль мае дадатковае значэнне. У старажытнасці соль ахвяравалі багам. Як прадмет ахвяравання соль атрымала значэнне ахоўнага сродка супраць чарадзейства. У далейшым гістарычным развіцці свайго абрадавага ўжывання соль непарыўна з’ядналася з хлебам ва ўсіх тых выпадках яго ўжывання, калі хлеб сімвалізуе багацце [25, с. 246]. З хлебам-соллю сустракаюць маладога ў маладой, маладых са шлюбу, маладых у хаце маладога, што сімвалізуе жаданне, каб яны былі шчаслівымі і заможнымі.

Нельга не адзначыць полісемантычны характар сімволікі хлеба ў абрадах сустрэчы маладога ў маладой. У рытуале прыезда маладога па маладую, што з’яўляецца перажыткам старажытнай формы шлюбу — выкрадання нявесты, у аснове семантыкі хлеба разам з пажаданнем дабрабыту знаходзіцца апазіцыя “варожасці — сваяцтва” (ўчыненне штучных перашкод, імітацыя ваенных дзеянняў як сімвал варожасці; хлеб як знак таго, што тут не ворагі, а свае). Абрадавыя дзеянні з хлебам (перадача хлеба, малады цалуе хлеб) з’яўляюцца па сутнасці абрадамі ўключэння, што яднаюць род жаніха і нявесты. Так, на Віцебшчыне перад дружынай жаніха вароты ля хаты

маладой звычайна зачынялі, а на просьбу і спробу адчыніць іх адказвалі адмовай, пагрозамі; ляскалі косамі, сярпамі, патэльнямі, стралялі на вецер нават і ў тым выпадку, калі з дружыны жаніха пачыналі перакідваць у двор грошы і іншыя малыя рэчы. Але як толькі быў перакінуты хлеб, вароты адразу ж адчынялі [19, с. 64]. Такі ж звычай існаваў і на Палессі, дзе жаніха з дружынаю "не пускалі дагэтуль, покі яны не перакінуць ці не дадуць цераз плот або цераз вароты пірог хлеба. Хлеба вораг не дае, а затым бачаць, што тут не вораг, і адчыняюць варота" [23, с. 203]. У м. Пагост Салігорскага раёна дружына жаніха пад'язджала з песнямі, крыкамі, шумам, робячы выгляд, што яны прыехалі з ваяўнічымі намерамі. Спачатку іх ў двор не пускалі. Затым бацька і маці выходзілі сустракаць маладога хлебам-соллю, гарэлкай, мёдам. Малады прыгубляў чарку, цалаваў хлеб.

Часам сустрэча маладога змяшчае элементы, што з'яўляюцца перажыткам старажытнай формы шлюбу — куплі-продажу нявесты. Так, у сучасны перыяд у в. Волма Дзяржынскага раёна маладога сустракаюць бацькі маладой з хлебам-соллю, гарэлкай. "Малады павінен выкупіць хлеб-соль, ён дае падарункі бацькам і ложыць грошы на чарку" [2, Спр. 11. Л. 31].

Сустрэча маладых і ўвядзенне іх у дом бацькоў маладога ўяўляе сабой комплекс абрадаў, мэтай якіх было далучэнне нявесты да новай сям'і. У в. Гацукі Слуцкага раёна у маладога маладых сустракалі маці з бацькам з хлебам-соллю, мёдам, чаркамі гарэлкі. Маладыя цалавалі хлеб-соль, што з'яўлялася сімвалам ўдзячнасці маладых за гасціннасць бацькоў [Спр. 17. Л. 8.]. У беларусаў з в. Расуха Чарнігаўскай губерні свёкар і свякруха выходзілі сустракаць маладых з хлебам. Тыя, са свайго боку, так сама падавалі ім хлеб, кланяліся бацькам [9, с. 362].

Хлеб з'ўляецца да таго ж сімвалам юрыдычнага замацавання шлюбнага саюзу [25, с. 247]. На Палессі на заручынах жаніха і нявесту заводзілі за стол, жаніх падаваў руку сваёй нявесце, а дружка клаў іх рукі на хлеб. У гэты час бацькі і госці выказвалі пажаданні накшталт наступнага: "Дай же Боже споживаты, щоб у пары состаретыса, быты здоровыми, да богатыми, щоб одно другого шановаты, щоб діток годоваты" [7, с. 15]. У некаторых месцах Расіі жаніх і нявеста на вяселлі клалі рукі на адзін хлеб. У славакаў на змовінах жаніх і нявеста падавалі адзін аднаму рукі цераз хлеб [25, с. 247]. У палякаў на заручынах (zareciny) нарачоныя сядзелі за сталом насупраць адзін аднаго, падавалі адзін аднаму рукі і клалі іх на булку хлеба, закрытую хусткай. Гэтай хусткай ці ручніком ім звязвалі рукі на хлебе [6, с. 15].

Хлеб у вясельных абрадах асэнсоўваецца таксама як сімвал еднасці маладых. Лічылася, што два хлябы, якія зліпліся паміж сабою пры выпяканні, могуць уплываць на яднанне маладых: кавалкі гэтых хлябоў (з месцаў іх зліпання) ім давалі з'есці ў час вяселля [13, с. 156].

Пры сустрэчы са шлюбу маладыя кусаюць хлеб па чарзе, што з'яўляецца сімвалам іх будучага сумеснага жыцця. Так, у в. Вялікае Сяло Дзяржынскага раёна маладых сустракалі з вянчання ў варотах пры ўваходзе ў двор. Папярэдне бацькі выносілі на мяжу варот стол, засцілалі яго абрусам, клалі на стол на века ад дзяжы круглы бохан хлеба, "свянцоную соль", ставілі бутэльку гарэлкі і дзве чаркі. Бацька наліваў у чаркі маладым гарэлкі, якую яны, трохі прыгубіўшы, вылівалі праз левае плячо за сябе. Маці брала хлеб і давала ўкусіць з цэлага бохана "доньцы", а потым зяцю: так яна падносіла тры разы. Вельмі падобны звычай існуе на Гомельшчыне, дзе маладым падносяць хлеб-соль, і яны павінны яго па разу адкусіць. Але ж семантыка дзеяння на сучасным вяселлі атрымоўвае іншую інтэрпрэтацыю (відаць, больш позняга паходжання): той з маладых, хто адкусіць або з'есць найвялікшы кусок хлеба, будзе галавой у доме. Змены ў семантыцы абрадавага дзеяння верагодна паказваюць на працэсы эгалітарызацыі сям'і.

Архаічны характар мае ўяўленне аб тым, што булка хлеба і кожны яго кавалак або крошка маюць цесную сувязь з лёсам чалавека [24, с. 384]. У в. Плашава Дзяржынскага раёна нявеста збірала шаферак у чужой хаце на "вянок". Яны частаваліся і, калі ўсё з'ядуць, старшая шаферка збірала са стала крошкі і кідала на вуліцу, каб усе дзеўкі выйшлі замуж [2, Спр. 6, Л. 3].

У в. Путчына Дзяржынскага раёна маладая, выязджаючы з варот бацькоўскага дому, кідала назад невялічкі пірог, жадаючы выка-

зацьгэтым, што яна назаўсёды захавае ўспамін і родныя пачуцці да дому. Уязджаючы ў вароты дома свайго мужа, яна таксама кідала пірог, але ўжо наперад. Рабілася гэта дзеля таго, каб жыццё было добрым і шчаслівым [2, Спр. 8, Л. 30-31].

Абавязковым момантам беларускага і ўвогуле ўсходнеславянскага вяселля было пячэнне каравая, які, таксама як і хлеб, атаясамліваецца з маладымі, іх сумесным лёсам і шчасцем. Сам працэс прыгатавання вясельнага хлеба (пераўтварэнне сырога цеста ў спечаны каравай) звязаны з пераходам маладых у іншую сацыяльную групу [17, с. 44].

Каравай у глыбокай старажытнасці, на думку даследчыкаў (М. Сумцоў, Я. Карскі), прысвячалі сонцу, бо "ад сонца залежыць жыццё, ураджлівасць і ўвогуле пладнасць на зямлі" [15, с. 357]. Каравай, як сонца і хлеб, з'яўляецца ўвасабленнем шчасця, дабрабыту, сімвалам жыцця.

Калі каравай удаваўся, лічылі — гэта на шчасце. Асабліва радаваліся, калі каравай вырастаў настолькі, што для таго, каб выцягнуць яго з печы, трэба было вымаць некалькі цаглін [8, с. 20]. Лічылі, што каравай ні ў якім разе нельга пашкодзіць — лепш печ разбурыць. У в. Рог Салігорскага раёна перад замесам каравая тройчы хрысцілі цеста, каб не трэснуў пры выпечцы, "бо па добра выпечанаму караваю судзілі, якое будзе жыццё" [2, Спр. 4, Л. 31]. У Нараўлянскім раёне "калі каравай падышоў, то ставілі ў гарачую печ, якую перахрысцяць тры разы і просяць Бога, каб удаўся на славу" [1, с. 73]. У Ваўкавыскім павеце ў хмурны дзень каравай расчынялі ў тыя хвіліны, калі сонца выгляне з-за хмары, бо калі рабіць наадварот, то маладых, паводле павер'я, чакалі б у жыцці сумныя дні, поўныя няшчасцяў і шматлікіх клопатаў [9, с. 138].

Каравай іншым разам сімвалізуе ўдзел абшчыны, міра, усяго рода. Сапраўды, каб печ каравай, збіраецца амаль што ўся вёска. У в. Наследнікі Дзяржынскага раёна лічылася, што чым больш людзей удзельнічае ў каравайным абрадзе, чым больш гоману і весялосці, тым лепш удаецца каравай, з якім звязваецца будучае маладых [2, Спр. 8, Л. 12-13]. У Расіі і Украіне, калі каравай саджалі ў печ, за лапату трымаліся ўсе прысутныя ў хаце [25, с. 248].

Каб забяспечыць маладым доўгае і шчаслівае жыццё ў пары, каравай павінны былі рабіць жанчыны, якія шчасліва жывуць у пары і маюць дзяцей, а "не тыя, хто ўдава ці разлучніца". Дзеля таго, каб маладым усяго было густа, трэба было, лічылася, рабіць густое цеста [23, с. 199]. Каравай мясілі далонямі, а не кулакамі, каб малады ніколі не падымаў рукі на маладую; рабілі яго салодкім, часам без солі, дабаўляючы невялікую колькасць гарэлкі, што азначала салодкае і вясёлае жыццё будучай пары [13, с. 82].

У в. Данілавічы Веткаўскага раёна, "калі ў бацькі былі яшчэ незамужнія дочкі, лапатай, якой ставілі каравай у печ, дакраналіся да іх галоў. Ваду, у якой каравайніцы мылі рукі, вылівалі пад дрэвы, у хлеў, каб быў добры ўраджай і ў хлеве было поўна жыўнасці" [10, с. 105].

Абавязкова тройчы прасілі блаславення "каравай расчыніці", "каравай мясіці", "каравай у печ пасадзіці". У в. Путчына Дзяржынскага раёна хросная маці або старэйшая ў хаце жанчына перад тым як сыпаць у дзяжу муку, прасіла тры разы блаславення наступным чынам: "Ё сць тут Бог, бацька, матка, родныя і суседзі, блізкія і дальнія, мужы статэчныя, бабкі запечныя, дзеткі заплечныя, благаславіце краснай панне каравай учыніць". Усе прысутныя адказвалі: "Бог блаславіць!". Як мясілі каравай, дзякавалі Богу, што "мы каравай замясілі": Хвала табе, Божа! // Што мы дзела зрабілі // Каравай замясілі // Ручкамі бяленькімі // Персцнямі залаценькімі // Песнямі весяленькімі [2, Спр. 8, Л. 14].

У вясельных каравайных песнях звяртаюцца да Бога і Прачыстай: "Прачыстая маці, // Прыйдзі к нашай хаце // Вяселле зачынаці, // Каравай рашчыняці" [11, с. 62] або "Сам Бог каравай месіць, // Анёлы ваду носяць, // Прачыстую просяць: // - Прачыстая маці, // Хадзі нам памагаці // Каравай расчыняці" [11, с. 98].

Пры падзеле каравая каравай бралі толькі платочкам, голымі рукамі нельга было браць, каб маладыя бедна не жылі [1, с. 21]. За атрыманую частку каравая кожны з прысутных чым-небудзь адорваў маладых. Звычайна каравай нявесты дзялілі ў хаце яе бацькоў, а каравай маладога — у яго бацькоў на другі дзень вяселля. Але іншы раз імі абменьваліся, і ў гэтым выпадку каравай маладога дзялілі ў нявес-

ты перад яе ад'ездам да маладога, а яе каравай — у хаце маладога напрыканцы вяселля. У народным уяўленні, кожны чалавек можа мець каравай толькі адзін раз на вяселлі, таму калі замуж выходзіла ўдава ці жаніўся ўдавец, каравай не пяклі [13, с. 82]. У в. Путчына Дзяржынскага раёна лічылі, што, калі хоць маленькі кавалачак каравая пакласці ў насеннае збожжа, то атрымаеш багаты ўраджай [2, Спр. 8, Л. 16].

Лічылася, што каравай (таксама як і хлеб) увасабляе долю (шчасце) чалавека. На Віцебшчыне разам з караваем з застаўшагася цеста пяклі "паскробышы", якія называліся "гусямі" і "долей". Першыя даваліся маладым перад пасцельным абрадам, каб яны з'елі іх разам з засмажанай курыцай, "долю" ж маладыя павінны трымаць за пазухай падчас вянчання і вясельнага застолля [19, с. 57].

Уяўленне аб караваі як сімвале жыцця прывяло да з'яўлення некаторых жартоўных абрадаў і звычаяў. Так, у в. Зелянковічы Глускага раёна, калі прыязджаў малады, на дварэ каля стала сустракаліся старшыя сваты — нявесцін і жаніхоў. Кожны трымаў на ручніку каравай — "паўмесяц". Сваты здароўкаліся і потым, жартуючы, падымалі свае караваі.

- Мой каравай вышай!
- Мой каравай вышай!

Здаралася, што сваты ўзбіраліся з караваямі нават на плот. Лічылася, што калі яго каравай вышэй, дык яго будзе верх у жыцці, а калі яе — наадварот [8, с. 563-564].

Звычайным кампанентам ва ўсходнеславянскіх і індаеўрапейскіх вясельных абрадах з'яўляецца зерне, якое мае ўстойлівую семантыку "урадлівасці", "багацця", "жыцця", "дабрабыту". Шляхам кантактнай магіі зерне забяспечвала дабрабыт, урадлівасць, багацце, здароўе ўдзельнікам абраду і, апрача таго, засцерагала (ахоўвала) ад магчынага негатыўнага знешняга ўплыву (чараў). Усё гэта рэалізоўвалася ў абрадах абсыпання зернем, а таксама насыпаннем зерня ў карманы адзення, у абутак і г.д. [17, с. 38].

У беларусаў жаніха і нявесту абсыпаюць часцей за ўсё жытам, аўсом, на сучасным вяселлі таксама цукеркамі. У балгар маладых, выпраўляючы да вянца, абсыпаюць зернем і мелкімі манеткамі [6, с. 149]. У Фландрыі (паўночны рэгіён Бельгіі), згодна з традыцыяй, ўдзельнікі вяселля абсыпаюць маладых рысам, калі яны выходзяць з царквы (у сучаснай інтэрпрэтацыі пялёсткамі ружаў і іншых кветак). У старажытных грэкаў маладых у доме бацькоў маладога абсыпалі салодкімі пладамі і цукеркамі, арэхамі і гранатавымі зярняткамі [25, с. 176]. У старажытных індусаў маладых абсыпалі рысам [25, с. 176]. У Брытаніі даўней існаваў звычай абсыпаць нявесту маленькімі пірагамі, а ў Шатландыі ламаць пірог над галавой нявесты. Гэтае абрадавае дзеянне таксама мела функцыю прадуцыравання фертыльнасці.

Зерне несумненна з'яўляецца сімвалам плоднасці і багацця, на што паказвае і старадаўні англійскі звычай: у часы Шэкспіра ў вясельным поездзе везлі снапы жыта.

У беларусаў, таксама як і ў іншых індаеўрапейскіх народаў, абрад абсыпання зернем мае сімвалічнае значэнне прадуцыравання шчасця, багацця і нараджэння дзяцей. Адным з ускосных сведчанняў таго з'яўляецца наступнае беларускае вясельнае пажаданне: "Колькі зярнятак у каласочку, столькі хай будзе дачок і сыночкаў".

У вясельным абрадзе абсыпанне жаніха і нявесты, а часта і ўсіх удзельнікаў абраду адбывалася кожны раз перад тым, як яны пакідалі дом жаніха або нявесты, перад адпраўленнем у царкву і як сустракаюць маладых з царквы, перад домам маладога або маладой, на ўмоўных межах-пераходах (у двары, на парозе хаты, у сенцах і г. д), г. зн. у момант, калі ўдзельнікі абраду пакідалі "сваю тэрыторыю" і вярталіся назад [17, с. 39]. Абрад абсыпання звычайна выконвае маці.

У в. Скірмантава Дзяржынскага раёна, выпраўляючы маладога па маладую, бацькі абыходзілі вясельны поезд тры разы з іконаю ў руках і пасыпалі жытам, часам таксама аўсом, арэхамі [2, Спр. 9, Л. 3, 9]. У м. Пагост Салігорскага раёна, калі адпраўлялі маладых да вянца, бацькі абыходзілі павозкі — бацька з іконаю, а маці абсыпала жытам. У в. Путчына Дзяржынскага раёна пры адпраўленні да вянца маці маладой у вывернутым кажусе брала ў прыпол аўса, у міску вады, запальвала грамнічную свечку і абыходзіла вясельны поезд, кропячы ўсіх вадой і пасыпаючы аўсом, іншы раз даючы яго коням [2, Спр. 8, Л. 26].

Сімвалічнае значэнне абсыпання зернем вельмі поўна раскрываецца ў вясельнай песні, дзе абсыпанне аўсом парӑўноўваецца з надзяленнем шчасцем-доляй. У в. Маркава Маладзечанскага раёна пры адпраўленні да шлюбу бацька маладой хрысціў дарогу перад канём, абыходзіў тры разы воз і абсыпаў яго аўсом, хмелем. Дзяўчаты спявалі:

"*Я сваё дзіцятачка аўсом, хмелем абсыпаю,*
Шчасце-долю пасылаю" [8, с. 479].

На беларускім Палессі пасля вянца маці нявесты сустракала маладых наступным чынам: "Матка маладое у вывернутым поўсцю наверх кажусе корміць маладых мёдам кожнага па тры разы, потым абсыпае іх збожжам і вядзе ў хату. Робіць гэта матка дзеля таго, каб яны былі багатыя ды заўжды мелі вялікі прыплод і ўраджай збожжа і каб іх жыццё было салодкім" [23, с. 204].

У Віцебскай губерні пры ўваходзе "кінягіні" ў дом бацькоў "князя" старшы сват выплёскваў міску з аўсом і вадой ўверх перад самой "кінягіней" дзеля таго, каб у гэтым доме ёй жылося шчасліва [19, с. 65].

Наогул, абрадавае ўжыванне хлебнага зерня на беларускім вяселлі з'яўляецца шырокім і разнастайным. Так, у Віцебскай губерні ў час "запоін" нявеста сыпала ў бутэльку некалькі зярняткаў жыта, каб быў добры ўраджай [19, с. 55]. У пачатку XX ст. на Палессі малады, як збіраўся да вянца, клаў у боты каласы жыта і сыпаў семя ільну — дзеля таго, каб быў ураджай і ўсё добра пладзіла, а таксама медзяныя або срэбраныя грошы — каб жыццё было багатым [23, с. 200].

Зерне або хлеб, соль клалі ў дзяжу ў час пасада. У Салігорскім раёне, як малады ехаў да маладой або маладыя выязджалі да маладога, то вёзлі з сабой кораб з жытам [2, Спр. 10, Л. 7-12]. Часам з сабой у дарогу давалі свянцонае жыта. Рабілі гэта дзеля таго, каб не зачаравалі ў дарозе і каб жыццё было багатае [2, Спр. 3, Л. 5]. У в. Міхнаўка Гомельскай вобласці маладая, выходзячы з хаты, сыпала жыта цераз галаву назад, а прыехаўшы к свякрусе, сыпала жыта ўперад [10, с. 41]. Жыта ставілі пад ложак маладым, каб тыя жылі багата і не мелі ні ў чым нястачы. Паўсюдна на Беларусі маладая сыпала жыта па вуглах у хаце маладога, лічылася, для багатага і шчаслівага жыцця. Напрыклад, у Мінскай губерні напрыканцы XIX ст. маладая, уваходзячы ў хату бацькоў маладога, рассыпала па хаце жыта, абгортвала палатном хлеб і клала на стол, пакрывала абразы ручнікамі [8, с. 241]. Глыбокае значэнне тут мае семантыка жыта. У народнай этымалогіі слова "жыта" лічыцца роднасным са словам "жыццё".

Наогул, абрадавае ужыванне зерня распаўсюджана на вяселлях усіх славянскіх, больш таго, усіх індаеўрапейскіх народаў. Гэта настолькі важны акт вясельнага рытуалу, што без яго не ўяўляецца вяселле ва ўсходніх славян [25, с. 176]. Зерне (жыта) сімвалізуе шчасце, багацце, шматлікае патомства. На думку М. Сумцова, хлебнае зерне ў вясельных абрадах ішло поплеч з печаным хлебам, не зліваючыся з апошнім па свайму сімвалічнаму і рэлігійна-міфічнаму значэнню, а толькі дапаняючы і разам з тым складаючы нешта цэльнае, арганічна звязанае з усёй паэзіяй і драмай праслалення сіл прыроды: сонца, дажджу [25, с. 181].

Адным з самых распаўсюджаных пачастункаў у традыцыйным беларускім вясельным абрадзе была каша, абрадавая значнасць якой тлумачыцца яе сувяззю з жыватворнай магічнай сілай збожжа [4, с. 242].

У некаторых рэгіёнах Беларусі і Расіі існаваў звычай карміць маладых кашай у першы дзень вяселля. Часам іх частавалі кашай асобна ад усіх гасцей, перад тым як адвесці спаць: іх кармілі кашай з аднаго гаршка і адной лыжкай, што мела на мэце прадуцыраванне пладнасці маладых [17, с. 40]. Абрад частавання маладых кашай звычайна суправаджаўся біццём гаршкоў, што сімвалічна пазначала пераход да жаноцкасці, і спевамі, прыгаворамі эратычнага зместу[1].

На Беларусі і Расіі кашу часам падавалі напрыканцы вясельнай бяседы як апошнюю "разгонную" страву, што сімвалізавала заканчэнне застолля. У некаторых месцах Расіі яе так і называлі "каша-разгонница" [17, с. 40].

[1] Дарэчы, рытуальнае біццё посуду мае трывалыя асацыяцыі з уяўленнямі аб шчасці. У якасці паралелі адзначым, што ў англічан талерку з кавалкам шлюбнага пірага выкідвалі праз акно, калі нявеста ўваходзіла ў дом сваіх бацькоў, вяртаючыся з царквы. Калі талерка выпадкова не разбівалася, то гэта лічылі нешчаслівым знакам. Калі ж разбівалася, што здаралася найчасцей за ўсё, то гэта было знакам, што будучае сямейнае жыццё будзе шчаслівым. На балгарскім вяселлі нявеста кідала за сабе цераз галаву талерку (зусім новую, якую спецыяльна для гэтай мэты купляў жаніх) з жытам, манеткамі і сырым яйкам. Надзвычай добрым знакам лічылася, калі талерка разбівалася ўшчэнт.

Каша ўжывалася ў жартоўных спаборніцтвах маладых. У Вілейскім павеце ў канцы XIX ст. на другі дзень вяселля маладым падавалі па чарцы гарэлкі, закуску і гарачую ячную кашу. Маладыя спяшаліся абмазаць адзін аднаго кашаю: "хто першы паспее гэта зрабіць, той будзе верхаводзіць і ў жыцці" [9, с. 122].

Каша на другі дзень вяселля сімвалізавала прызнанне цнатлівасці маладой. На Палессі на другі дзень вяселля ў выпадку цнатлівасці нявесты варылі салодкую кашу, а ў адваротным выпадку — несалодкую або салёную [26, с. 203].

Вельмі падобнае семантычнае значэнне мела абрадавае выкарыстанне бліноў. На Магілёўшчыне, калі нявеста аказвалася цнатлівай, пяклі цэлыя бліны і падавалі гасцям на стол. У адваротным выпадку, у блінах пракручвалі дзіркі [27, с. 300-301].

Паўсюдна ў Расіі цешча частуе зяця блінамі напрыканцы вяселля. У час пачастунку нявеста імкнецца вырваць у жаніха першы блін, каб атрымаць уладу над мужам. Па спосабу з'ядання бліна меркавалі аб цнатлівасці маладой: у выпадку страты цнатлівасці да шлюбу, жаніх ламаў блін, пракусваў сярэдзіну, адкладваў ўзяты блін і больш не еў, дараваў цешчы дыравы блін і г. д. [24, с. 54].

Трэба дадаць, што абрадавае жыванне хлебнага зерня і яго вытворных (каравая, хлеба, кашы, бліноў) ласціва як асабіста вяселлю, так і варожбам. Больш таго, семантыка зерня і яго вытворных выяўляецца тут надзвычай ярка. Як мы ўжо адзначалі вышэй, хлеб у народным уяленні — увасабленне шчасця, дабрабыту і багацця, сімвал жыцця. Аб гэтым сведчыць наступная варажба. Якая-небудзь маладзіца трымае пад шапкамі на стале ці на лаве хлеб, іголку або якія-небудзь іншыя малыя рэчы. Дзекі, якія варажылі, падыходзяць па чарзе і бяруць адну шапку. Калі трапіцца хлеб, то замужам будзе дастатак, калі ж, напрыклад, іголка, то суджаны будзе кравец [23, с. 141].

У сувязі з абрадавым ужываннем хлеба знаходзіцца таксама абрадавае жыванне кашы або куцці. Па свайму нутранаму сэнсу гэта з'явы амаль тоесныя. Так, у Бабруйскім павеце Беларусі на Каляды дзячыны і хлопцы з куццёй і булкай пыталіся імя першага спатканага [3, с. 64]. Якое тыя скажуць імя, так будуць зваць суджанага ці суджаную. На Беларускім Палессі лічылі, што калі дзячына спачатку сустрэне жанчыну, а хлопец — мужчыну, то, пэна, "у той год не мае быць у пары" [23, с. 140].

На Віцебшчыне на Каляды заўважалі, як паводзяць сябе куры, клюючы пакладзеную ім куццю: калі яны спакойныя, не б'юцца паміж сабой, то ў дзяўчыны, якая варожыць, будзе ціхі, спакойны муж; у адваротным жа выпадку — задзірысты і буйны [19, с. 51].

Дзячына магла варажыць аб суджаным і наступным чынам: узяць напарстак солі, напарстак вады і напарстак мукі і спячы круглы блін, з'есці адну палову, а другую палажыць нанач пад галаву. Хто прысніцца, той будзе мужам [29, с. 451].

Варажылі таксама на калоссі, зерні, насенні ільну. На Палессі шчодры вечар перад Новым годам дзекі і хлопцы гадалі, якая ім будзе пара, якая іх сустрэне доля. Пасля вячэры дзекі выцягвалі з новай страхі саломінкі. Каму трапіцца дажэйшая саломінка, той хутка будзе пары. Калі саломінка з коласам, то дзека пойдзе замуж за хлопца, а калі без коласа, то за даца. Колас з зярняткамі сімвалізава надзею, што суджаны будзе багаты, а пусты колас азнача супрацьлеглае [23, с. 139]. У Віцебскай Беларусі на св. Андрэя (13 снежня), як садзілася сонца, дзяўчына станавілася пасярод гумна і, трымаючы над галавою горстку насення ільну, тройчы вымаўляла: "Андрэю, Андрэю! На цябе лён сею!". Вяртаючыся ў хату, яна клала насенне пад падушку, каб у тую ж ноч прысніўся суджаны [19, с. 53].

Такім чынам, зерне і яго вытворныя выкарыстоўваліся менавіта ў самых адказных, пераходных момантах вяселля і характарызаваліся выразнымі полісемантызмам і поліфункцыянальнасцю. Па-першае, яны атаясамліваліся з дабрабытам, багаццем, плоднасцю, мелі сімвалічнае значэнне прадуцыравання шчасця, дзетанараджэння і добрай долі, звязваліся з лёсам маладых, па-другое, служылі сімвалам далучэння нявесты да новай сям'і, з'яднання двух родаў, па-трэцяе, сімвалізавалі цнатлівасць нявесты і, нарэшце, асобныя з іх імфармавалі аб пачатку і заканчэнні вяселля.

Спіс літаратуры

1. Абрадавы фальклор Гомельскага Палесся / Уклад. В. С. Новак. – Гомель, 1998. – 139 с.

2. Архіў Мінскага абласнога цэнтра народнай творчасці. Ф. 2. Воп. 2.

3. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. – М.: Индрик, 1994-1995. – Т. 1. – 1994. – 800 с.

4. Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўн. / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мн.: Беларусь, 2004. – 592 с.

5. *Бернштам Т. А.* Орнитоморфная символика у восточных славян //Сов. этнография. – 1982. – № 1. – С. 22-34.

6. Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. – М.: Наука, 1988. – 238 с.

7. *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки: Этнографический сборник. – СПб.: В типографии В. Безобразова и комп., 1890. – 200 с.

8. Вяселле: Абрад. – Мн.: Навука і тэхніка, 1978. – 640 с.

9. Вяселле: Абрад. – 2-е выд. – Мн.: Бел. навука, 2004. – 683 с.

10. Вяселле на Гомельшчыне: фальклорна-этнаграфічны зборнік. – Мн.: ЛМФ "Нёман", 2003. – 472 с.

11. Вяселле: Песні: У 6 кн. / Склад. Л. А. Малаш. – Мн.: Навука і тэхніка, 1981. – Кн. 2. – 831 с.

12. З вечнага: Зборнік фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў Случчыны / Уклад. Р. В. Родчанка. – Мн., 1990. – 62 с.

13. *Каваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. – Гомель: Беларускае Агенцтва навукова-тэхнічнай і дзелавой інфармацыі, 1995. – 180 с.

14. *Каваль У. І.* Чым адгукаецца слова: Фразеалогія ў павер'ях, абрадах і звычаях. – Мн.: Нар. асвета, 1994. – 48 с.

15. *Карскі Я. Х.* Беларусы. – Мн., 2001. – 640 с.

16. *Крачковский Юл. Ф.* Быт западно-русского селянина. – М.: В Университетской типографии, 1874. – 212 с.

17. *Лаврентьева Л. С.* Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры: Сб. научн. трудов. – Л.: Наука, 1990. – С. 37-47.

18. Лірыка беларускага вяселля / Укладанне і рэдакцыя Н. С. Гілевіча. Мн.: Выш. школа, 1979. – 656 с.

19. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах Витебской Белоруссии. – Витебск: Губерн. Типо-Литография, 1897. – 307 с.

20. *Потебня А. А.* Мысль и язык. – К.: Синто, 1993. – 192 с.

21. *Раговіч У. І.* Песенны фальклор Палесся. У 3 т. – Мн.: Выд-ва "Чатыры чвэрці". – Т. 2: Вяселле. – 592 с.

22. *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. – Вильна: Тип. А. Г. Сыркина, 1912. – Вып. 8. – 600 с.

23. *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. – Мн., 1998. – 301 с.

24. Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М.: Эллис Лак, 1995. – 416 с.

25. *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов: Избранные труды. – М., 1996. – 296 с.

26. *Толстая С. М.* Символика девственности в Полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. статей. – М.: Ладомир, 1996. – С. 192-206.

27. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. / Т. Б. Варфаламеева, В. І. Басько, М. А. Козенка і інш. – Мн.: Беларуская навука, 2001. – Т. 1: Магілёўскае Падняпроў'е. – 797 с.

28. *Фядосік А. С.* Вясельная паэзія // Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр / А. С. Фядосік, А. С. Емяльянаў, У. М. Сысоў і інш. – Мн.: Бел. навука, 2001. – С. 106-272.

29. *Шейн П. В.* Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. – СПб.: Тип-ия Майкова, 1874. – 566 с.

Текст статті подається в авторській редакції

The article aims to analyse the most significant semantic components of the symbols of wheat and its derivatives in wedding rites and poetry. Special attention is given to comparative analysis between different cultures. The ritual use of bread and wheat has been associated with weddings throughout history. Since ancient times wheat and the wedding ritual bread have symbolised fertility and wealth, happiness and the everlasting union of the couple getting married, which is illustrated in many customs. Wheat and its derivatives are sometimes a symbol of the bride's virginity and some of them signal the end of the wedding.

ДОНАУКОВІ ЗАЦІКАВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКИМ ФОЛЬКЛОРОМ ТА ЕТНОГРАФІЄЮ*

Роман КИРЧІВ

3. Фольклорна традиція в культурному житті України XVIII – початку XIX ст.

Це широка й багатоаспектна проблема, яка вже має певне дослідницьке опрацювання. Тут звернемо увагу на основні відомості, що засвідчують функціональну значущість фольклорної традиції в духовному житті нашого народу та нарощення нових якісних елементів у зацікавленні нею письменних людей.

Після Переяславської угоди 1654 року і смерті Б. Хмельницького в 1657 році поступово зводяться нанівець завоювання великого повстання українського народу, посилюється влада над ним чужоземних поневолювачів – московських на українському Лівобережжі та польських – на Правобережжі. В Україні настала пора, яку історики назвали "Руїною". Спроби свідомішої патріотично налаштованої частини козацької старшини зарадити ескалації московської експансії в Україні, врятувати козацький устрій зазнають краху, особливо після полтавської катастрофи 1709 року, перманентного зневладнення гетьманської автономії внаслідок централістської політики російського самодержавства, врешті зруйнування Запорізької Січі в 1775 році й остаточного скасування Гетьманщини 1781 року та окремого козацького війська в 1783 році.

Ці надто несприятливі для українства суспільно-політичні обставини ускладнювалися ще й інтенсивним процесом денаціоналізації – змосковщення і полонізації – вищих верств українського суспільства, українського панства, яке намагалося пристосуватися до існуючих умов і в такий спосіб зберегти свої маєтки й привілеї. Централізаторська і асиміляторська політика панівних режимів була відповідним чином спрямована і на українське церковне життя та освіту.

У цих умовах традиційно-побутова культура українського селянства і простого міщанства, народна мова, звичаї, обряди, усна словесність простого люду залишаються головними етновизначальними й етноінтегруючими показниками й чинниками українства. І саме звідси, з низів, продовжується оживляюча дія і вплив українського духу на свідомість і почуття представників тієї частини української еліти і письменних людей, яка ще не втратила зв'язку зі своїм народом і почуття обов'язку перед ним.

Стосовно вияву дії українського фольклорного чинника і зацікавлення ним, то в зазначений період маємо чимало відповідних фактів. Згрупуємо їх у кілька функціонально-тематичних циклів, у яких можемо вказати лише на найзначніше і найхарактерніше.

Твори українського фольклору в рукописних і друкованих збірниках XVIII – початку XIX ст. Згадувана вище практика записування популярних пісень та інших видів народної словесності в рукописні збірники та пісенники перейшла й у XVIII ст. Більше того, на основі відповідних численних фактів можна твердити, що ця традиція тепер набула значного поширення і розвитку на всій етнографічній території України. Такі пам'ятки маємо не тільки з Наддніпрянщини, а й з Галичини, Закарпаття та Буковини. Вони виготовлялися письменними людьми, зокрема писарями, спудеями навчальних закладів, дяками, священиками міщанами, – для власного вжитку, а інколи на замовлення й на продаж. Переважно такі збірники – анонімні, у деяких зафіксовані в кінці імена записувачів типу: "Выписал писец сотенный золотоношской канцеляріи Андрей Сербиненко", "Псалмы и пѣсны выписаніе капнистом Андреем Ищенком 1782 года". Часом вносилися і жартівливі застережні чи охоронні записи від можливих крадіїв таких збірників: "Хто отсіи псалмы может украсты, то будет он сто год свыні ыз усього світа из усим своїм нащадком пасты"[132].

Поряд з народними піснями в збірники записувалися й новоскладені авторські пісні, що були відгуком на ті чи інші події суспільного життя свого часу, а також виражали переживання й настрої інтимного характеру. Вносилися і взоровані на народні пісні складання як світського, так і духовно-релігійного характеру й самих записувачів. Увесь цей ма-

* Закінчення. Початок див. у №1-2/2005

теріал цікавий з погляду характеристики духовного життя українського суспільства другої половини XVII–XVIII ст. У таких записах до нас дійшли з того часу пісні й вірші про Хмельниччину ("Висипався Хміль із міха", "Дума козацька о Берестцькім звиченстві"), про пиху пана Потоцького, здобуття Варни козацьким військом у 1605 році, Саву Чалого, козака Швачку та ін. До речі, один з варіантів пісні про Саву Чалого виявлений у пісеннику від 1797 р. в с. Флоринці на Лемківщині. Він відзначається повнотою тексту і лемківським говірковим забарвленням[133].

Ці збірники особливо цінні тим, що документують побутування в той час багатьох українських пісень, подають їх тексти, непоодинокі з яких у XIX–XX ст. були зафіксовані фольклористами в різних варіантах, а деякі живуть і досі. Приміром, у рукописному збірнику Д. Рудницького кінця XVII – початку XVIII ст. записаний один з перших варіантів і досі популярної пісні "Гей на горі та женці жнуть" ("Гой на горі женці жнуть"[134]).

Інший збірник того ж часу містить запис тексту відомої в пізніших варіантах пісні "Ой горе тій чайці, чаєчці небозі", автором якої деякі дослідники вважають гетьмана Івана Мазепу (а також Богдана Хмельницького). Примітна варіантна близькість цього тексту ("Ой біда, біда мні, чайці небозі"[135]) з тим, що подав М. Максимович у своєму першому збірнику українських пісень ("Ой, біда, біда чайці небозі"[136]).

Чимало пісень є відгуком козацької доби: про прощання козака з дівчиною, що "вивела кониченька й осідлала", побут козаків – "Ой на річі на Самарі сила пороми носит, Ой не один козаченько гетьмanонька просит"; про боротьбу з татарами, турками, поляками. Є пісні баладного характеру й поодинокі обрядові.

Проте переважну більшість репертуару рукописних збірників і пісенників XVIII ст. становлять пісні побутового змісту, зокрема про кохання. Їх кількість досить значна вже в збірниках XVII ст., тепер же – їх багато. Дослідник української пісенності Ф. Колесса констатує і велику розвинутість її формальних ознак: "Вже в записах із кінця XVII в. розгортається перед нами величезне багатство пісенних форм, у якому заступлені всі найважніші фасони вірша і строфи, відомі з теперішніх українських народних пісень"[137].

Немає можливості докладніше зупинитися на огляді цього матеріалу, тому обмежимося лише стислою інформацією про нього на основі дослідницької літератури.

У згадуваному збірнику бібліотеки Чарториських (у Кракові) з кінця XVII ст. з 68 українських пісень – 60 любовних[138]. Є такі пісні поміж побожними псалмами і віршами в співанику з Тернопільщини, опублікованому М. Грушевським за рукописом початку XVIII ст.[139] Багато їх зразків подає у своїх дослідженнях і публікаціях рукописних збірників XVII–XVIII ст. Володимир Перетц, особливо в праці "Новые данные для истории старинной украинской лирики", де описує два співаники – один кінця XVII – XVIII ст., другий – середини XVIII ст.[140]

На народні й напівнародні пісні в галицьких і закарпатських рукописних збірниках вказує Іван Франко у своїй праці "Карпаторуське письменництво XVII–XVIII вв." (1900)[141] Багато такого матеріалу в працях, присвячених дослідженню рукописних збірників і пісенників, Володимира Гнатюка[142], Михайла Возняка[143], Василя Щурата[144]. Юліан Яворський оприлюднив цінну інформацію про значну кількість рукописних збірників XVIII – початку XIX ст. з Галичини і Закарпаття та опублікував численні тексти вміщених у них українських пісень, у тому числі й народних[145].

У XVIII ст. українські пісні набувають поширення і в російських рукописних збірниках. Твори української усної народної поезії, як і літературної, проникали в Москву ще раніше. Вони потрапляли сюди писемним шляхом, а особливо – усним: їх приносили співаки і знавці українського співу, які, за свідченням джерел, уже з першої половини XVII ст., були присутні навіть при царському дворі[146]. Входження української пісні в російське середовище зростало з посиленням українського впливу на освіту Росії у XVII ст. та зростанням кола любителів українського світського і церковного співу в Москві[147]. Далі цей процес активізувався і збагатився новими елементами в руслі Петровських реформ та здійснення російської анексії України в XVIII ст. Українська пісня здобувала собі дедалі більше прихильників серед великоросів: "Українські бандуристи ...

появлялися в кращих домах Петербурга і були дуже любленими"[148].

Отже, на хвилі цього зростаючого зацікавлення українською піснею, вона проникає і на сторінки рукописних збірників та пісенників, які в XVIII ст. стають своєрідною модою серед письменних людей Росії. Дослідник багатьох із цих збірників В. Перетц констатує, що в них фігурують українські народні пісні, записані часто попсованою українською мовою[149]. Факт широкої участі українського народнопісенного матеріалу в російських рукописних збірниках XVIII ст. підтверджує і російський фольклорист та літературознавець Олександр Позднєєв у докторській дисертації "Рукописные песенники XVII–XVIII вв." (1956)[150].

Інтерес до народної пісні й популярність рукописних пісенників стали поштовхом до появи російських друкованих пісенників. З 70-х років XVIII ст. і в перші десятиліття XIX ст. таких видань, за підрахунками українського фольклориста і літературознавця Павла Попова, було здійснено близько 50[151]. І майже в кожному з них були вміщені українські пісні. Непоодинокі з останніх часто переходили з одного видання в інше, передруковувалися дослівно або з певними змінами. Але й при цьому, за даними того ж ученого, у російських пісенниках того часу було надруковано до 100 окремих українських пісень, а з варіантами — до 500[152].

Першим у ряді цих видань був пісенник Михаїла Чулкова "Собрание разных песен", що вийшов у Петербурзі чотирма частинами в 1770–1774 роках (друге видання — там же, 1776 р.). У 1780–1781 рр. пісенник М. Чулкова перевидав у Москві російський літератор і культурний діяч Ніколай Новіков під назвою "Новое и полное собрание российских песен..." з доповненням п'ятою і шостою частинами. У четвертій частині цього видання подано 17 українських народних пісень, більшість яких — відомі з пізніших записів ("Ах, під вишнею, під черешнею стояв старий з молодою", "Да орав мужик при дорозі", "Да в тихого Дунаєчку, Да в крутого бережечку", "Скажи мені, соловейку, правду" та ін.).

До того часу належать і перші публікації в російських виданнях українських пісень з мелодіями. Це, зокрема, надруковані в московському журналі "Музыкальные увеселения" за 1774 р., № 2 — тонкова пісня "Дергунець", а в № 4 — "Ой під вишнею, під черешнею"[153]. Кілька українських пісень з мелодіями було надруковано в третій і четвертій частинах збірника "Собрание русских простых песен" (Санкт-Петербург, 1776, 1778, 1779, 1779), укладеного і виданого в чотирьох книгах музикантом і співцем при царському дворі Василем Трутовським. Він був родом з України і подані в його збірнику українські пісні з нотами ("Ой гай, гай зелененький", "Ой кряче, кряче та чорненький ворон", "На бережку у ставка" та ін.), напевне, були записані ним самим. Останню названу пісню він видав також окремо в обробці для хору і оркестру[154].

Українські пісні з мелодіями потрапили до одного з найзначніших російських збірників пісень кінця XVIII — початку XIX ст. "Собрание народных русских песен с их голосами; музыку для фортепиано положил Иван Прач" (Санкт-Петербург, 1790)[155]. У збиранні матеріалів, підготовці і виданні цього збірника великою мірою прислужився відомий російський культурний діяч XVIII ст. Ніколай Львов, роль Івана Прача — чеха за походженням, композитора і вчителя музики, мабуть, як це мовиться в заголовку, зосереджувалося на записі й гармонізації мелодій. У першому виданні вміщено 6 українських пісень, у другому — 16. Як видно із частого друку цих пісень у різних збірниках, вони належали до найпопулярніших у середовищі тогочасної російської публіки.

У цілому ряді інших російських друкованих пісенників кінця XVIII — початку XIX ст. подаються українські пісні з мелодіями і без. У деяких виданнях вони представлені окремо. Наприклад, у пісеннику з інтригуючою назвою "Молодчик с молодкой на гулянье с песенниками, или собрание любовных, нежных, аллегорических, пастушьих, ухарских, простых, деревенских, старинных и новых песен" (Санкт-Петербург, 1790) на сторінках 169–182 подано 15 українських пісень — переважно веселого, жартівливого змісту.

Присутність українських пісень часто афішується вже в заголовках видань різних пісенників: "Песенник (новый российский) или собрание любовных, хороводных,.. мало-

российских, козацких...” (СПб., 1791), “Песенник (избранный, или собрание наилучших старинных и самых новейших, нежных,.. малороссийских... и других песен” (СПб., 1792), “Песенник (новейший всеобщий) или собрание лучших всякого рода песен, как то: любовных, ... малороссийских...” (Москва, 1800), “Всеобщий новоизбранный песенник... содержащий в себе песни, арии и хоры... малороссийские...” (Москва, 1805, 27 укр. пісень). Окремо подані українські пісні в збірниках “Избранный песенник, или собрание наилучших старых... российских песен” (Москва, 1795, перевидання – 1798), “Самый повнейший отборнейший Московский и Санктпетербургский песенник...” (Москва, 1799), “Новейший и полный российский общенародный песенник...” (Москва, 1810, 23 укр. пісні), “Новейший всеобщий песенник...” (Москва, 1810, 32 укр. пісні), “Новейший и отборнейший всеобщий песенник...” (СПб., 1812, 19 укр. пісень).

Подібного типу пісенники з більшими чи меншими добірками українських пісень виходили в Петербурзі та Москві й у всі наступні роки, у деякі навіть по кілька таких видань (напр., у 1817 – три) “Новейший, всеобщий и полный песенник...” (СПб., 1819) подає 38 українських пісень.

Усе це були видання на задоволення попиту, вони мали ширпотребівський, комерційний характер. Проте вони яскраво показують, наскільки така потреба, в тому числі й щодо українських пісень, була значною серед тогочасної російської читаючої громади. Зростання кількості українських пісень у цих виданнях засвідчує попит на них і їх популярність у загалі російської публіки.

Взагалі український пісенний репертуар у рукописних пісенниках (без сумніву, збережених і виявлених досі лише частково) та в друкованих виданнях XVIII ст., переконує у великій розвинутості української народної пісні того часу, інтенсивності її побутування й популярності не лише в середовищі суспільних низів, а й виходу до письменних і вищих сфер та й поза власні етнічні межі. Цей репертуар складений головно з пісень побутового, любовного, жартівливо-гумористичного змісту. У ньому мало історичних українських пісень (у російських рукописних і друкованих пісенниках трапляються лише поодинокі, в українських рукописних збірниках – їх більше) і невелика частка обрядових пісень. Хоч немає сумніву, що обрядові пісні всіх родових циклів і жанрових груп, які генетично сягають давнини і були зафіксовані в XIX–XX століттях, не могли не зберегти свою тяглість у XVIII ст. Те саме стосується і багатого масиву історичних пісень та дум, пов'язаних своїм виникненням з козацькою добою й історичними подіями XVII–XVIII ст., який зібрався переважно на основі записів пізніших століть.

Поширеність і популярність українських пісень засвідчують також згадки й описи їх побутування у писемних джерелах XVII–XVIII ст., записи їх текстів у різних архівних матеріалах. Так, український учений В. Щурат звернув увагу на записи чотирьох українських пісень, датовані 1707 і один – 1740 роками, внесені писарем у книги Львівських городських актів, призначені для записів поважних офіційних справ[156].

Слід зазначити, що крім народних пісень джерела XVIII ст. містять відомості й про інші жанри українського фольклору, а також записи їх текстів. У рукописних збірниках поширюються фольклорні й фольклоризовані апокрифи та легенди на біблійні теми Старого і Нового Заповіту. Нерідко поміж ними зустрічаються й світські прозові народні твори: казки, легенди, перекази, анекдоти. Про такі збірники, складені переважно народною мовою наприкінці XVII–XVIII ст., у яких серед різного матеріалу подаються казки та оповідання, “зачуті з народних уст”, говорить І. Франко у праці “Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв.”[157], вказує на сюжети народного характеру в огляді текстів цих збірників[158]. З одного такого збірника першої половини XVIII ст. І. Франко використав запис казки про царя, що ходив красти[159], для своєї історичної драми “Сон князя Святослава”[160].

Писемне джерело другої половини XVII ст. зберегло запис сюжету української версії казки про вужа і селянина, яку начебто розповів Б. Хмельницький польським послам 1655 року, використовуючи її як алегорію для характеристики польсько-українських взаємин[161]. Ця казка увійшла і до виданої 1712 року в Києві книжки повчального змісту “Ифика ієрополитика”. Між прикладами,

якими ілюструються моральні повчання цієї книжки, наведена і казка про ведмедя та двох друзів у біді[162].

У записах народних звичаїв, обрядів і повір'їв, здійснених на Лемківщині в останній чверті XVIII ст., подаються традиційні формули замовлянь та метеорологічних прикмет і прогнозувань[163]. 1809 роком датована рукописна збірка прислів'їв і приказок, складена дяко-учителем з села Прикра в закарпатській Лемківщині Іваном Югасевичем[164].

Наведений далеко неповний обсяг відомостей про записи і друки українських фольклорних текстів у XVIII — на початку XIX ст. переконує, наскільки зросли в той час культурний резонанс й інтерес не тільки в своєму, а й чужоземному середовищах, до української усної народної словесності, особливо пісенної. Цей процес знайшов своє вираження й у подальшому зближенні писемної літературної творчості з фольклором.

Вплив усної народної творчості на українську літературу XVIII — початку XIX ст. Дослідник української давньої літератури Микола Петров відзначав, що в творчості українських письменників XVIII ст. простежується "дивовижна амальгама писемних джерел усякого роду з творами усної народної словесності"[165]. Це зауваження розвивається й конкретизується в багатьох дослідницьких працях, на сьогодні вже маємо і певні узагальнювальні осмислення наукової розробки цієї теми[166].

Спираючись на ці праці, можемо визначити головні вияви, аспекти й результати взаємин української літератури і фольклору. Хоч ці взаємини в зазначений час мали ще стихійний і здебільшого неусвідомлений, несанкціонований діючими літературними правилами характер (таке усвідомлення і цілеспрямованість прийдуть значно пізніше — в добу романтизму), проте навіть спонтанне звертання українських письменників до народних творчих джерел мало дуже істотне значення. Нагадаємо, що то був час, коли на всьому просторі поневоленої української землі йшов повним ходом процес денаціоналізації решток українськості вищих і освічених суспільних верств, омосковлення Української православної церкви, освіти, книгодрукування, полонізації на західноукраїнських землях, мадяризації на Закарпатті. У цій ситуації головним базисом українського національного життя, його духу і моральних сил залишається простий люд, його мова і тяглість творчої традиції. Тому звертання українського літератури до народної мови, усної словесності було ефективним, хай і неусвідомленим самозахисним чинником від втрати своєї національної тотожності.

Передусім значущим був вплив народного слова на збереження власного характеру мови старого українського письменства. Наприкінці XVII — початку XVIII ст. староукраїнська літературна мова, тобто церковнослов'янська мова з виразно виявленими українськими фонетичними, граматичними і лексичними особливостями, поступово заміняється так званою слов'яно-руською мовою, тобто з посиленням її церковнослов'янського характеру і нівеляцією українізмів. Цей процес активізувався, коли найвищий орган правління православної церкви в Російській імперії — Священний Синод серією своїх указів у 20-х і наступних роках XVIII ст. наказав друкувати книжки в Києві й Чернігові "тільки такою мовою, яка нічим не відрізняється від московської"[167], а також із заборонами вживання староукраїнської мови в шкільництві.

Такі офіційні акції та посилення схоластичного режиму в освіті помітно позначилися на мові української літератури XVIII ст. Однак вони не змогли цілковито відвернути її від мови простолюддя і його усної словесності. Більше того: в українській літературі того часу виразно простежується наростаюча тенденція руху "в тім напрямі, котрий, — за словами І. Франка, — був єдино спасаючим — до народу, до народної мови"[168]. Особливо цей рух стосується таких видів письменницької творчості, які були розраховані на ширшу демократичну публіку.

Поряд з написаними слов'яноруською мовою і в руслі офіційного "високого штилю" шкільними драмами "Владимир" Феофана Прокоповича, "Милость божія" невідомого автора, "Воскресеніє мертвых" Георгія Кониського та ін., до них додаються і виставляються на сцені у XVIII ст. веселі інтермедії, наближені до народної розмовної мови. Основою їх сюжетів часто служили фольклорні анекдоти і типові побутові епізоди з життя простолюддя. У драмі "Олексій чоловік божий" вплетена сценка весілля ("Играние свадьбы") з використанням характерних обрядово-звичаєвих елементів народ-

ного весілля. Традиційний фольклор народної весільної обрядовості трансформується і в одній з інтермедій до драми Г. Кониського.

Своєрідним демократичним і тісно зв'язаним з фольклорною традиційністю відгалуженням шкільного театру в Україні був вертеп — лялькова різдвяна гра, тексти якої укладалися живою розмовною мовою, були насичені народними піснями, прислів'ями, приказками. І знову ж особливо прикрашали і збагачували це дійство веселі побутові сценки типу інтермедій. Передусім саме ця наближеність феномена інтермедій до народного життя, мови, фольклору дала підставу І. Франкові ствердити, що значення їх "для дальшого розвою нашої літератури було далеко більше, ніж самих драм"[169].

Ще більший поступ щодо зближення з народною мовою й усною словесною творчістю зробила українська літературна поезія XVIII ст. Навіть духовна лірика, пісні і вірші, що базувалися на церковно-релігійних ідейно-змістових засадах і були покликані богослужебними та релігійно-виховними потребами, не обминули народного впливу. Розглядаючи ці твори І. Франко зазначив, що їх автори, переважно особи з нижчого духовенства, "не могли охоронитися й від впливу того світогляду народного, з котрого і серед котрого виростали"[170]. В іншому місці наголосив, що в непоодиноких авторів набожних пісень "...правдива, тиха і глибока сила слова нашого... живим ключем била..."[171].

Тому й не дивно, що чимало таких пісень ставало своїми в народному середовищі, вони входили до репертуару кобзарів, лірників і виконувалися разом з історичними й побутовими піснями та думами. Деякі з них у процесі побутування зазнали народної обробки, варіювання, тобто фольклоризувалися. Згодом збирачі фольклору XIX ст. зафіксували значну кількість духовних пісень і псальм у загальному масиві побутуючої народної пісенності всіх частин України[172]. Особливо характерною з цього погляду є фольклоризація церковних коляд, більшість яких виникла в XVIII ст. і потрапила до збірника набожних пісень "Богогласник", виданого в Почаєві 1790 р. (багато перевидань у наступні роки).

Що ж до літературних пісень і віршів світського змісту, то вплив фольклору в них проглядається як на ідейно-змістовому, так і на мовному, поетичному і формально-структурному рівнях. Звичайно, далеко не в усіх. Проте в значній частині писемних творів, що були відгуком на суспільно-політичні події мазепинської доби, часу Коліївщини 1768 р., зруйнування Запорізької Січі у 1775 р., переходу частини запорожців за Дунай у турецькі володіння, депортація їх волею цариці з рідної землі на Кубань, закріпачення посполитого українського люду та ін., подібно як і раніше в книжних українських піснях, віршах про Хмельниччину, виразно відчувається суголосність історичної свідомості їх авторів з характером народного сприйняття і осмислення подій і їх героїв — з фольклорним історизмом.

Наприклад, у вірші з 1767 р. "Захотіла Смілянщина віру утвердити" — про жорстоке вбивство польськими шляхтичами у містечку Млієві на Черкащині церковного титаря[173] — автор дотримується народного погляду на цю подію. І своїм сюжетом цей твір збігається з відповідним усним переказом[174]. Вірш написаний народною мовою, з використанням народнопісенних виразів і віршової форми коломийкового розміру:

Заплакали старі люди і малії діти:
"Горе, горе нам на світі, що ніде прожити!"[175].

Таких фактів переспіву фольклорних сюжетів, використання їх мотивів і образів багато у піснях і віршах XVIII ст., особливо в тій, переважно анонімній, їх частині, де такі твори звичайно озаглавлювалися "Пісень свіцька" або "Пісень світова" і поширювалася здебільшого в рукописних збірниках. Ці твори різними своїми аспектами виявляють тісний зв'язок з фольклором і, що особливо важливо, цей зв'язок виражався не стільки зовнішніми, формальними ознаками, скільки ідейно-змістовою співзвучністю з думками і настроями народу та його творчості. Очевидно, що властивий цим творам сильний критичний, сатиричний струмінь, спрямований проти несправедливості суспільно-політичного устрою, феодально-кріпосницького ладу, великою мірою походив від фольклору. І безсумнівним впливом останнього зумовлювалося дедалі більше відтіснення книжкової мови живою народною мовою[176].

Багатим поетичним досвідом народної пісенності збагачується писемна лірична поезія,

зокрема елегійного, інтимного характеру. У ній звучить скарга на гірку сирітську долю, злидні, соціальну несправедливість, вимушену розлуку з родиною, тяжке життя між чужими людьми, нещасливе кохання і т. ін. Усе це в дусі аналогічних мотивів і часто з використанням традиційних поетичних засобів народних пісень. Особливого впливу останніх зазнала книжна любовна лірика, яка, за спостереженнями Ф. Колесси, не тільки переймала досвід народної поезії і ритміки, користувалася "не лише мотивами і стилем, але не раз цілими строфами й образами, перейнятими з народних пісень"[177].

З народнопоетичного джерела живилися й гумористично-сатиричні, бурлескно-травестійні пісні та вірші української літератури XVIII ст., які особливо розквітли в творчості так званих мандрівних дяків — тій частині авторів, які рекрутувалися з незаможного студентства, церковних служителів, низового духовенства, дяків. Близькими до цієї творчості були діалоги і вірші автора другої половини XVIII ст. священика Івана Некрашевича. Його "Іcповідь...", "Ярмарок", "Замисел на попа" та інші збережені твори насичені народними фразеологізмами, прислів'ями, приказками, їх зміст позначений впливом народної гумористики. Сюжет сатирично-гумористичного твору невідомого автора "Вірша про Кирика", в якому розповідається про зажерливого попа, взятий з народної казки на цю тему. У такий же спосіб створена і низка інших віршованих гумористичних оповідань ("Пословиця за мужика Гаврила", "Отець Негребецький", "Пекельний Марко"...).

Особливий інтерес з погляду стосунку до народної словесності становить творчість найбільшого українського письменника і мислителя XVIII ст. Григорія Сковороди (1722—1794). Навряд чи можна однозначно погодитися з твердженням, що він "по суті, вперше на Україні принципово усвідомив і сміливо підніс значення народної творчості в житті й літературі", "...цілком свідомо і цілком позитивно поставився до народної творчості"[178]. Тут не можна не враховувати тієї обставини, що, як філософ, який сповідував просвітительські ідеї свого часу, Г. Сковорода не був вільний від властивого цим ідеям певного дистанціювання від простонародної культури. У європейському просвітительстві XVIII ст. воно нерідко мало характер критичного і негативного ставлення до народних традицій як до царства темноти, марновір'я і безкультур'я.

Щоправда, у Сковороди немає подібних крайнощів, хоч і він у своїх філософських трактатах вказував на потребу звільнення людини від забобонів і марновірства[179]. Проте до усної народної словесності він ставився позитивно, часто звертався до неї і використовував її у своїй творчості, особливо поетичній. Зокрема, його вірші "Ах поля, поля зелены" і "Ой ти птичко жолтобоко" написані настільки близько до народної пісенності, що вони перейшли в репертуар лірників і кобзарів, стали популярними серед народу. Високо цінив мудрість народних прислів'їв і приповідок, залюбки вплітав їх у свої філософські розмисли, у мову проповідей, діалогів і притч.

Потужна стихія впливу народного слова і творчості на українську літературу XVIII століття, без сумніву, захопила і Сковороду. Водночас над ним ще немалою мірою тяжить книжна схоластична традиція, і мова його писань залишається мішаною — "макаронічною", складеною з елементів української, російської і старослов'янської мов[180]. Він не зробив тут якогось якісно нового кроку порівняно з багатьма сучасними йому реаліями еволюціонування української літературної мови, і ніде не висловився про потребу, доцільність такого кроку. Будучи глибоко народним у повсякденному житті, способі мислення і поведінки, Сковорода, однак, не піднявся до принципового усвідомлення значення народної творчості для літератури і поступу останньої до народності. Таке усвідомлення в українській літературній думці прийде пізніше.

У прозі, крім сказаного в попередньому підрозділі про відгомін фольклору в Козацьких літописах, які хронологічно перейшли і на початок XVIII ст., особливо визначною літературною пам'яткою є анонімний твір "История русов или Малой России", що постав десь наприкінці XVIII чи на початку XIX ст. і тривалий час поширювався в списках. Цей твір цінний не стільки своєю історико-фактологічною сутністю, скільки, головно, як літературне явище, тісно пов'язане з усною народною словесністю і позначене її впливом. "Вся історія "русів" (тобто українців. —

Р. К.), – стверджує дослідник, – подана в дусі народних історичних переказів, дум та історичних пісень. Народною поезією пройняті як оповідання про Давню Русь, так і особливо описи героїчної боротьби українського народу проти турецько-татарських нападників і польсько-шляхетської експансії"[181].

Таких сюжетів, запозичених з історичних пісень і дум, співзвучних з ними мотивів і образів, у тексті цього твору багато. Зрештою, і сам автор часто покликається на "народные предания", "молву народную" і не раз віддає їм перевагу перед писемними версіями в трактуванні тих чи інших подій та історичних осіб, відповідно зміщуючи та переакцентовуючи їх. У мові "Истории русов" щедро використане народне образне слово, прислів'я і приказки. Важливе значення цього твору і в тому, що він послужив основою для виникнення цілого ряду анонімних пісень, дум, віршів, оповідань, які свого часу навіть вважалися фольклорними, а, власне, були витворами на межі літератури і фольклору. Зокрема, значна частина таких творів увійшла до відомого збірника з 30-х років XIX ст. "Запорожская старина".

Істотна роль "Історії русів", яка послужила джерелом натхнення для письменників нової української літератури, особливо періоду романтизму. Під її помітним впливом написані ранні драматичні твори Миколи Костомарова, історичні повісті й поема "Богдан" Євгена Гребінки, деякі прозові твори і поема "Україна" Пантелеймона Куліша та низка поем і віршів Тараса Шевченка ("Гайдамаки", "Тарасова ніч", "Сон", "Іржавець").

Загалом фольклоризм (творча пов'язаність з усною народною словесністю) української літератури XVIII – початку XIX ст. – це багате відповідними фактами динамічне явище з новими якісними ознаками. Останні стосуються головно посилення ідейно-змістового зв'язку літературної творчості з усною народною словесністю та впливу на літературу народного світогляду і фольклорного історизму. Важливе значення мав також наростаючий процес проникнення в мову письменства народної розмовної мови, який великою мірою відбувався при посередництві фольклору. Особливо значного розвитку в цьому напрямі зазнала мова інтермедій, вертепної драми і поезії, здебільшого анонімної лірики, а також і духовних пісень та віршів. Вплив народної пісенності позначився на збагаченні поетичної мови, образності літературної поезії, її віршових форм, а також на посиленні тонізації книжного силабічного вірша, тобто його наближення до силаботонічного народнопісенного ладу.

Унаслідок таких змін, багато творів літературного походження потрапило в народнопісенний репертуар, записувалося і переписувалося в рукописних пісенниках, друкувалося в різних виданнях останніх десятиліть XVIII і початку XIX ст. Велика їх кількість входить і в записи пізніших збирачів фольклору та стає предметом уваги фольклористичних досліджень.

Зростання значення фольклору в естетичній культурі і культурному мисленні української людини XVIII ст., фольклоризм тогочасної української літератури – один з головних чинників її поєднання з новою українською літературою і природнього переходу до творення її літературної мови.

Зацікавлення українським фольклором поза Україною. Уже мовилося про популярність української пісні в Росії, її поширення в рукописних пісенниках і російських друкованих виданнях XVIII – початку XIX ст. У польській літературі та писемних пам'ятках аналогічні факти зацікавлення українським фольклором відомі з XVI–XVII століть. Панівний класицистичний напрям розвитку польської культури XVIII – початку XIX ст., його естетика і просвітницька філософія своїми правилами і настановами фактично виключали народну традиційну культуру зі сфери професійних інтересів мистецтва, літератури, науки, принаймні, сильно обмежували прикладний характер таких інтересів.

І все ж таки ці зацікавлення продовжувалися та виявлялися в різних формах. Стосовно українського фольклору вони виражені тяглістю традиції присутності української пісні в польських рукописних збірниках та різних друках XVIII ст., а також у звертанні тогочасної польської літератури до української етнографії й усної народної словесності.

У згадуваних вище працях О. Брікнера і М. Возняка про українські пісні в давніх рукописних пісенниках і збірниках[182] вказуються і відповідні факти з польських рукописів та друків XVIII ст. З погляду використання ук-

раїнського фольклору в польській літературі того часу особливо примітною є творчість Фрацішека Дионісія Князьніна (1750—1807). Цей письменник цікавився життям нижчих верств суспільства, їх традиційною культурою й усною словесністю. На відміну від сучасних йому літераторів, які уникали всього, що мало якийсь зв'язок з народом, він сміливо звертався в своїх творах до реалій життя простолюддя, його типів, звичаїв, мови.

Серед п'єс, написаних Ф. Князьніним для домашнього театру князів Чарториських у Пулавах, виділяється водевіль "Troiste wesele" ("Потрійне весілля"). Він був надрукований 1788 р. у третьому томі тритомного видання творів цього письменника. Дія п'єси відбувається в польській селянській хаті над Віслою, її сюжет зосереджений навколо побутової інтриги і особливо збагачений пісенним матеріалом — народним і літературно стилізованим. Для нас цей твір цікавий, зокрема, текстовим матеріалом, пов'язаним з дійовою особою козака Захаренка. Він розмовляє українською мовою, співає українських пісень і танцює, граючи на бандурі. На сцені з'являється з піснею:

От я козак Захаренко,
З бандурою веселенько!
Нігди в житті не заплачу:
Гучу, кричу, граю й скачу...[183]

Окремі куплети цієї пісні приспівує козак і в інших місцях п'єси. Мова його пересипана прислів'ями, пісенними фразами на зразок: "От так по-козацьки: нема хліба — їси пляцки". Залицяючись до дівчини, мовить: "Дай же рученьку, най бачать люде, що дівчинонька моя вже буде", а на відмову: "Не буде в моїм серцю туга, не будеш ти, буде друга". З пісенного фольклору походить його звертання до дівчини "чорноброва", "дівчинонько".

З усього видно, що Захаренко — тип дворового козака, одного з тих, які служили при дворах магнатів і багатої шляхти. Він веселий, дотепний, але іноді крізь бравурну бесіду і зовнішню безтурботну поведінку козака проривається невесела правда про його підневільне становище. Згадуючи про свою службу, з гірким гумором приспівує:

Бодай наше Побереже!
Хоть нагайка плечі зріже,
Козак з того не заплаче:
Ликне, гучить, грає, скаче [184].

Подібних стилізацій під українську народну пісню в тексті п'єси чимало, особливо в другій її версії[185]. Їх автором був, очевидно, сам Князьнін. Як секретар князя Адама Чарториського, він часто перебував у маєтках останнього на Поділлі, Волині, Київщині. Українську мову, пісню мав нагоду почути і в дворах цього магната на етнічних польських землях, де було чимало слуг і дворових козаків з України. Автор п'єси явно симпатизує козакові, милується його дотепністю, гордою вдачею, і взагалі малює його образ у народному дусі, компонує його мовну партію на основі фольклорного матеріалу.

Своєрідний слід залишив вплив українського фольклору в творчості польського поета другої половини XVIII ст. Юзефа Шимановського (1748—1801). Крім поем та ідилій, написаних у холодній класицистичній манері, він створив кілька десятків віршів на зразок народних пісень. Серед них чи не найбільшої популярності набула пісня "Zosiu, Zosiu, moja luba", взірцем для якої послужила українська пісня про Гандзю[186].

Популярна пісня "Гандзя" ("Чи є в світі молодиця") була створена маловідомим піснярем початку XIX ст. Дионісієм Бонковським. Проте в її основу лягли жартівливі народні пісні про Гандзю, які були поширені вже в XVIII ст. Одна з них "А хто хоче Гандзю знати" потрапила вже до відомого першого збірника українських і польських пісень у Галичині Вацлава з Олеська (Львів, 1833). Саме цією піснею (або якимось її варіантом) скористався Ю. Шимановський для написання своєї "Зосі". Крім її змістової суголосності з українською піснею, їм також властиві однакові віршовий розмір і ритміка.

Українська пісня відлунює в творчості польського поета другої половини XVIII — початку XIX ст. Францішка Карпінського (1741—1825). Він народився, провів дитячі та юнацькі роки в с. Голоскові на Покутті (тепер Івано-Франківська обл.), знав, як вказує у своїх спогадах, українську мову, перекази про Довбуша, пам'ятав пісні, почуті з уст покутян[187].

Глибоке враження справили українські пісні, особливо історичні, на визначного польського поета Юліана Урсина Немцевича (1757—1841). Він чув їх під час перебування у 80-х роках в Україні і, пишучи вже на схи-

лі віку свої мемуари, згадує, що українці часто співали балади про славного Хмельницького, про війни з ворогами, зазначає, що знав напам'ять поетичну пісню про Нечая. "Цей смак до співів, — констатує Немцевич, — і легкість складання пісень до всіх важливих подій, особливо політичних, триває там (в Україні) і досі. Коли в 1792 р. Щенский Потоцький сформував Торговицьку конфедерацію і попросив допомоги у Катерини, український народ склав на нього таку пісню:

О ти, Потоцький, воєводський сину,
Запродавя-сь Польщу і всю Україну.

В таких-то піснях зберігаються серед простого люду пам'ятки про важливі події в його вітчизні"[188].

Знайомство Немцевича з українськими історичними піснями і думами, безсумнівно, мало певний зв'язок з генезисом збірки його історичних пісень, складеної на початку XIX ст. ("Śpiewy historyczne" — Варшава, 1816). Деякі з цих пісень він називає думами. У передмові до збірки, говорячи про історичний епос різних народів, згадує й українські думи — "Про Нечая Дорошенка та інших"[189]. Тут наявне змішування українських історичних пісень із власне думами, що в той час і пізніше часто траплялося.

Наведені факти — лише частина матеріалу, що стосується зв'язку польської літератури доби Просвітництва з українським фольклором. Проте й вони переконують, що навіть у той період історії польської літератури, який дослідники вважають мало значущим і плідним на взаємини з фольклором, усна словесність українського народу не переставала цікавити і приваблювати польських письменників, які зверталися до неї і користувалися її надбаннями у своїй творчій практиці[190].

Зацікавлення українськими народними піснями серед російської письменної громадськості, що знайшло свій вияв у рукописних і друкованих пісенниках XVIII — початку XIX ст., мало певний вплив і на російську літературу. До того часу відносяться перші російськомовні переклади і переспіви українських пісень[191]. Спостереження і зауваження про усну словесність, звичаї, обряди і побут українців займають помітне місце в напівбелетристичних подорожніх описах України, з якими на початку XIX ст. виступає ряд російських авторів: "Путешествие в полуденную Россию" В. Ізмайлова (1802), "Путешествие в Малороссию" (1803) і "Новое путешествие в Малороссию" (1804) К. Шалікова, "Досуги крымского судьи" П. Сумарокова (1803), "Письма из Украины" А. Левшина (1816) та ін.[192]

У XVIII ст. зростає зацікавлення українським фольклором, особливо народною піснею, і в інших європейських країнах. Відомий дослідник поширення український пісень у світі Григорій Нудьга наводить тогочасні факти їх записів і друків, перекладів, літературних та музичних переробок і обробок у чехів, словаків, південних слов'ян, угорців, німців, французів, італійців та інших народів[193]. Характеристика України й українців у німецькомовних публікаціях XVIII ст. зазвичай супроводилася захопленими відгуками про їх музично-пісенне багатство. Приміром, автор опису подорожі по Україні, здійсненої в 1783 р., В. Гаммард стверджував, що своїм мистецтвом пісні й танцю українці "давно прославилися на цілий світ"[194]. Німецький поет Фрідріх Тагедорн (1708—1754), покликаючись на поширену в його час думку ("запевняли мене"), характеризував українські думи як "своєрідне явище"[195]. Німецький учений лікар і природознавець Йоган Міллер, який подорожував по Україні наприкінці XVIII ст., записав і переклав українську пісню про зруйнування Січі від очевидця цієї події[196].

Уже у XVIII ст. українські народнопісенні мелодії привертають до себе увагу визначних німецьких композиторів Йогана Себастьяна Баха (1685—1750) і Людвіга ван Бетховена (1770—1827) та австрійських — Вольфганга Амадея Моцарта (1756—1791) і Йозефа Гайдна (1732—1809). У їхніх творах дослідники відзначають використання мотивів українських народних пісень[197].

В атмосфері живого зацікавлення в Європі Україною і пісенною творчістю її народу та на основі безпосередніх власних спостережень із подорожі по Україні з'явилися відомі захоплені висловлювання про усну словесність українського народу і взагалі про Україну відомого німецького філософа і письменника Йогана Готфріда Гердера (1744—1803). Свої судження про Україну та її пісенність він висловив у кількох працях. Зокрема, в "Журналі моєї мандрівки в 1769 році" він зараховує

українців до тих народів Росії, в яких зберігається здоровий творчий дух і які мають підставу розвинутися у високоцивілізовані нації. Зазначив при цьому: "Україна стане новою Грецією: прекрасне небо, під яким живе тамтешній народ, весела вдача цього народу, його природні музичні здібності, його родючі ґрунти і т. д. разом виявлять свій благотворний вплив...". Українські народні думи ("Козацькі думи") Гердер вважав розвиненим національним епосом України[198].

Наведені відомості, хоч і не вичерпують усього відповідного матеріалу, все ж достатньо переконують, що в XVIII ст. зацікавлення усною творчістю українців, особливо їх піснею, і поза Україною розширювалося та збагачувалося певними новими якісними елементами. Це простежується, зокрема, на матеріалі звертання до українського фольклору найближчих сусідів — росіян, поляків. Добра слава і привабливість української пісні пробивають їй дорогу і до культури інших народів.

Основні аспекти культурного вияву українського фольклору, що вели до його донаукового вивчення

Наявність елементів українського фольклору в писемних джерелах з давнього часу, проникнення його в літературу та зростання інтересу до нього у власному, українському, і чужому середовищі свідчать про посилення процесу входження народної творчості в загальну систему української національної культури та в свідомість широкого загалу всупереч офіційним і церковним перепонам та діючим схоластичним регуляторам писемної традиції, які відверто відмежовували її від культури суспільних низів.

Український культурний рух XVIII ст., особливо його останніх десятиліть і початку XIX ст., був настільки позначений впливом фольклору, живої народної мови, що цілком очевидною була неминучість його переходу до нової якості з визначальними ознаками перемоги народності. І що є особливо прикметним: на українському ґрунті цей рух не був зумовлений, інспірований якимись теоретичними постулатами, впливами ззовні. Не бачимо в ньому навіть якогось явного реагування на ті голоси поцінування фольклору, які в той час спорадично вже звучали зі сторінок деяких російських видань і раціоналістичних суджень про народну культуру в рамках просвітницької думки.

За всіма своїми основними ознаками тогочасний фольклоризм українського культурного руху мав характер скоріше стихійного самоусвідомлення потреби захисту, збереження і вираження своєї історично-етнографічної ідентичності, самобутності. Реалії української дійсності були настільки складними й загрозливими, що не могли не стукати до свідомості й почуттів тієї частини освіченого українського громадянства, в якої ще жила пам'ять недавнього минулого, боліла історична недоля України і не порвалися духовні зв'язки з рідним народом.

Тим більше, що цей народ не мовчав, не став на коліна перед поневолювачами. Гірким сумом відізвалися в його творчості зруйнування Січі й докір запорожцям за нерішучість і втрату лицарського духу:

Ой не гаразд запорожці,
Не гаразд вчинили:
Степ широкий, край веселий
Та й занапастили![199]

Народна свідомість недвозначно фіксувала, з якого поля прийшло лихо в Україну і хто головні вороги запорозьких вольностей, у ній бринить уповання на колишню славу. Цим настроєм проймається і писемна творчість тогочасних авторів, які значною мірою спричинилися до виникнення нових історичних пісень і віршів. Останні вже максимально наближені до народної усної словесності не тільки за мовою, формою, а й за ідейним змістом:

Ой летіла бомба з московського поля
Та посеред Січі впала;
Ой хоть пропали славні запорожці,
Та не пропала слава[200].

По-народному звучить грізне застереження тим своїм панам-перевертням, які заради "лакомства лукавого" і власних егоїстичних інтересів пішли на службу до чужинецьких поневолювачів, запопадливо допомагали їм запрягати посполитий люд у кріпосницьке ярмо:

Ви, прокляті, спогадайте, що ся з вами стане,
Ми в роботі не погинем, а вас всіх не стане[201].

Отже, мовиться про найістотніший аспект вияву фольклоризму в еволюції українського культурного руху — вплив на нього духу, ідейного змісту усної народної словесності. У цьому процесі все більшої ваги набирає чинник свідомого звертання до фолькло-

ру, його ідейного і художнього досвіду. Це вже зримі ознаки того характеру фольклоризму, який задекларує і поставить у центрі уваги теорія і практика романтизму.

Звертання до фольклору, взорування на його зразки відіграє важливу роль у розвитку художньої системи української літератури, збагаченні її виражальних засобів, у формуванні образного мислення письменників. Цей процес посилюється в другій половині XVIII ст. і особливо його якісний вплив помітний у творчості Григорія Сковороди та авторів багатьох анонімних пісень і віршів, які входили в репертуар народних співців та засвоювалися в середовищі широкого загалу.

Наростаючий вплив фольклору був важливим чинником входження народної мови в писемну літературу та поступового витіснення з останньої староукраїнської, слов'яноруської книжної мови. Врешті, поява в 1798 р. перших трьох частин "Енеїди" Івана Котляревського стала пуонтним актом цього процесу і ознаменувала незворотність формування української літературної мови на основі народнорозмовної.

Зростаюче зацікавлення українською усною народною словесністю й істотність явища фольклоризму в культурному русі фіксується помітним збільшенням записів фольклорних творів, їх присутністю в рукописних і друкованих пісенниках, різних збірниках. Причому не лише у власних українських, а й чужих, зокрема польських і російських. Особливо прикметним з цього погляду є широкий інтерес до української народної пісні.

Увагу письменних людей привертають і українські народні паремії. Крім згаданої вище збірки прислів'їв і приказок Климентія Зіновіїва з початку XVIII ст., ці жанри усної народної словесності записували й укладали свої збірки в тому ж столітті Іван Ушівський та Андрій Іщенко[202]. З кінця XVIII ст. чи початку XIX ст. походить перша відома збірка записів народних дум. Слід зазначити, що ці вияви інтересу до творів усної народної словесності як до певної культурної цінності синхронно простежуються в різних частинах української етнічної території. Так, дяк із закарпатського села Невицьке поблизу Ужгорода Йоан Югасевич (1741–1814) записав 370 народних прислів'їв і приказок[203], в його рукописному пісеннику, датованому 1811 р., вміщено також десять зразків народних пісень[204]. Приблизно в той же час записував народні пісні, прислів'я, приказки галичанин, парох села Добряни (біля Стрия) Степан Петрушевич (1772–1859)[205].

Отже, маємо підставу констатувати, що той багатовіковий період еволюції зацікавлень українським фольклором, який тривав від часу Київської Русі й до кінця XVIII – початку XIX ст., завершувався значним обсягом різноманітних виявів цих зацікавлень, серед яких бачимо і збірки текстів творів усної народної словесності, і численні факти використання народнопоетичного досвіду в літературній творчості, тобто літературного фольклоризму. Вони, ці вияви, засвідчують помітний прорив народної уснопоетичної стихії в українську загальнокультурну сферу з успішним подоланням існуючих перепон офіційного культурного канону.

Проте всі ці реалії фольклоризму все ж мають скоріше спонтанний, стихійний, ніж свідомий, цілеспрямований характер. Тому ми назвали ці зацікавлення українським фольклором донауковими. Глибша, свідома увага до народу і його культури, зокрема словесної творчості, прийде з початком XIX ст. З цього погляду ми в Україні помітно запізнилися. Скажімо, в російській науці вже у XVIII ст. є чимало фактів її зацікавленості фольклором. Як до об'єкта філологічного дослідження підходить до нього російський письменник і вчений Васілій Тредіаковський (1703– 1768)[206]. Відомий діяч російської культури Ніколай Львов (1751–1803) у своїй передмові до згадуваного збірника російських народних пісень І. Прача (1790) оцінив народну поезію як одну з найбагатших форм національної культури і вказав на потребу її наукового дослідження[207]. Александр Радіщев (1749–1802) наголосив на високій етичній та естетичній досконалості фольклору[208].

Ці та інші факти дали підставу історикові російської фольклористики М. Азадовському визначити XVIII століття як перший етап її становлення[209]. На дещо пізніший час припадає початок вивчення фольклору в Польщі. Однак уже в перші роки XIX ст. у польській науці пролунали голоси про цінність усної словесності простолюддя і народної традиційної культури взагалі та про потребу їх збирання і

вивчення. З'являються різні народознавчі матеріали і публікації фольклорних текстів, входять у практику спеціальні польові дослідження для збору відомостей про народні звичаї, обряди, вірування, побут, будівлі, одяг, господарські традиції, ремесла, мисливство, для запису творів усної словесності та фіксації інших реалій народної традиційної культури. У 1818 р. вийшов друком трактат поляка Зоріана Доленги-Ходаковського (Адама Чарноцького) (1784—1825) "Про слов'янство перед християнством", який вважається маніфестом польського народознавства, в тому числі й фольклористики[210]. Ця праця виникла в результаті спеціальних дослідницьких мандрівок автора східнослов'янськими і польськими землями, під час яких він вивчав пам'ятки старовини, різні форми традиційної народної культури, записував твори фольклору.

Останні десятиліття XVIII — початок XIX ст. — приблизний час початку вивчення фольклору і в інших слов'янських та взагалі європейських країнах. Дослідники пов'язують цей процес активізації наукових зацікавлень фольклором з тим радикальним поворотом до народності та традиційної культури простонародного загалу, який ознаменував новий напрям у розвитку художньої культури і наукової думки — **романтизм**. Це безсумнівно. Хоч є також підстави вважати, що й сам романтизм як новий тип естетичного мислення, свідомості й ідеології був інспірований не тільки кризовою вичерпаністю класицизму і просвітництва, а й тим рухом до нових джерел, зокрема народних, який характерний для культурної еволюції попередніх епох і набув особливо яскравого вираження в другій половині XVIII ст. Очевидно, слушною є думка, що "романтизм не сформувався б як напрям і як творчий метод без використання художнього досвіду фольклору"[211].

Простежені вище факти зростання інтересу до українського фольклору і все більшого його залучення до літератури переконують, що цей процес неминуче повинен був набути нової якості. Передусім — поглибленого осмислення культурно-історичної й естетичної сутності усної народної словесності, її ваги і значення для подальшого розвитку української національної свідомості й культури. Головна історична заслуга романтизму полягає в тому, що він підтримав цю закономірність, санкціонував і кодифікував її своїми постулатами, розкрив її ресурс і збагатив новими потенційними можливостями.

132 *Житецкий П.* Энеида Котляревского и древнейший список ее в связи с обзором малорусской литературы XVIII века. — К., 1900. — С. 125.

133 *Яворский Ю. А.* Новые данные для истории старинной малорусской песни и вирши. XIII—XIX. — Л., 1922. — С. 8—9.

134 Пісні та романси українських поетів // Упоряд., вступ. стаття і примітки Г. А. Нудьги. — К., 1956. — Т. 1. — С. 88, 300.

135 *Там само.* — С. 89—90.

136 *Максимович М.* Малороссийские песни. — М., 1827. — С. 12—13.

137 *Колесса Ф.* Українська народна пісня на переломі XVII—XVIII вв. // Колеса Ф. Фольклористичні праці. — К., 1970. — С. 67.

138 *Возняк М.* Матеріали до історії української пісні і вірші. Тексти і замітки. — Т. 1 // Українсько-руський архів. — Л., 1913. — Т. 9. — С. 10—44.

139 *Грушевський М.* Співанник з початку XVIII в. // Записки НТШ. — Л., 1897. — Т. 15. — С. 1—48; Л., 1897. — Т. 17. — С. 49—98.

140 Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. — СПб., 1907. — Т. 12. Кн. 1. — С. 144—184.

141 *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. — К., 1981. — Т. 32. — С. 207—370.

142 *Гнатюк В.* Угроруський співаник Ів. Гряделевича // Записки НТШ. — 1909. — Т. 88. — С. 151—157; *Гнатюк В.* Хоценський співаник Левицьких // Записки НТШ. — 1909. — Т. 91. — С. 95—125.

143 Див. також: *Возняк М.* З культурного життя України XVII—XVIII вв. // Записки НТШ. — 1912. — Т. 108. — С. 57—102; Т. 109. — С. 10—38; *Возняк М.* Два співанники половини і третьої четвертини XVIII в. // Записки НТШ. — 1922. — Т. 133. — С. 115—172. Тут подається велика кількість народних пісень.

144 *Щурат В.* З незнаної польської рукописі XVII в. // Записки НТШ. — 1906. — Т. 74. — С. 129—141; *Щурат В.* Двоязичні тексти українських пісень XVIII ст. // Записки НТШ. — 1921. — Т. 131. — С. 249—254; *Щурат В.* Початки слави української народної пісні в Галичині. — Л., 1927. — 16 с.

145 Див. також: *Яворский Ю. А.* Два замечательных карпато-русских сборника XVIII-го в., принадлежащих университету св. Владимира. Описание рукописей. — К., 1909; *Яворский Ю. А.* Новые данные для истории старинной малорусской песни и вирши. — Л., 1921. — Т. 12; *Яворский Ю. А.* Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси. — Прага, 1934. В останній дається огляд близько 20 рукописних пісенників XVIII — початку XIX ст. із Закарпаття, в публікації текстів виокремлено світські пісні (С. 287—301).

146 *Перетц В. К.* Малорусские вирши и песни в записях XVI—XVIII веков. — СПб., 1899. — С. 93—95.

147 *Там само.* — С. 95—99.

148 *Там само.* — С. 96.

149 *Там само.* — С. 100—101.

150 *Позднеев А. В.* Рукописные песенники XVII—XVIII веков (Из истории песенной силлабической поэзии) // Ученые записки Московского государственного заочного педагогического института. — М., 1958. — Т. 1. — С. 5—112.

151 Українська народна поетична творчість. — К., 1958. — Т. І. Дожовтневий період. — С. 92.

152 *Там само.* — С. 92.

153 *Там само.* — С. 86.

154 Малороссийская песня: На бережку у ставка, с полным хором и со всею вокальною и инструментальною музыкою. — М., 1794.

155 Друге, значно доповнене, видання цього збірника вийшло в 1806 р., а третє — 1815 р.
156 *Щурат В.* Українські народні пісні в городських актах // Щурат В. Г. Вибрані праці з історії літератури. — К., 1963. — С. 104–108.
157 *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. — К., 1981. — Т. 32. — С. 220.
158 *Там само.* Додаток. — С. 230–370.
159 *Гнатюк В. і Франко І.* Інтересний збірник з с. Хітара (пов. Стрийський). Тимчасові відомості // Записки НТШ. — 1896. — Т. 10. — С. 7–14.
160 *Нечиталюк М. Ф.* З народних ручаїв. — Л., 1970. — С. 111–117.
161 *Драгоманов М.* Байка Богдана Хмельницького // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство. — Л., 1900. — Т. 2. — С. 1–24.
162 *Возняк М.* Історія української літератури. — Л., 1924. — Т. 3. — С. 100.
163 *Яворский Ю. А.* К истории Карпаторусского фольклора XVIII века. — Х., 1908. — С. 6–7.
164 *Панькевич І.* Збірка закарпато-руських приповідок Івана Югосевича з р. 1809 // Панькевич І. Покрайні записи на закарпатсько-українських церковних книгах з додатком 4 монастирських грамот. — Прага, 1947. — С. 1–69.
165 *Петров Н. И.* Очерки из истории украинской литературы XVIII века. — К., 1880. — С. 5.
166 Зокрема монографічні праці: *Грицай М. С.* Українська література XVI–XVIII ст. і фольклор. — К., 1969; *Мишанич О. В.* Українська література другої половини XVIII ст. і усна народна творчість. — К., 1980.
167 *Русанівський В. М.* Староукраїнська літературна мова // Українська мова. Енциклопедія. — К., 2000. — С. 595.
168 *Франко І.* Наші коляди // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. — К., 1980. — Т. 28. — С. 14.
169 *Франко І.* Русько-український театр (Історичні обриси) // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. — К., 1981. — Т. 29. — С. 305.
170 Матеріали до культурної і громадської історії Західної України. — К., 1928. — Т. 1. Листування І. Франка і М. Драгоманова. — С. 303.
171 *Франко І.* Наші коляди. — С. 16.
172 *Мишанич О. В.* Українська література другої половини XVIII ст. і усна народна творчість. — К., 1980. — С. 85–89.
173 *Лобода Ф.* Вирша о сожжении млиевского ктитора Даниила Кушніра // Киевская старина, 1886. — Т. 15. Кн. 1. — С. 205 (Известия и заметки).
174 Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш. — СПб., 1956. — Т. 1. — С. 265. Зауважимо, що на основі усної народної традиції про цю подію розповів Т. Шевченко в розділі "Титар" своєї поеми "Гайдамаки".
175 Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори. — К., 1983. — С. 109.
176 *Мишанич О. В.* Українська література XVIII ст. // Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори. — К., 1983. — С. 6.
177 *Колесса Ф.* Про вагу наукових дослідів над усною словесністю // Колеса Ф. М. Фольклористичні праці. — К., 1970. — С. 29.
178 *Попов П. М.* Григорій Сковорода. Життя і творчість. Нарис. — К., 1960. — С. 126.
179 *Там само.* — С. 60.
180 *Там само.* — С. 65–68.
181 *Мишанич О. В.* Українська література другої половини XVIII ст. і усна народна творчість. — С. 265–266.
182 *Bruckner A.* Piesni polsko-ruskie // Pamietnik Literacki. — 1911. — Zesz. 2. — S. 181–198; *Возняк М.* Матеріали до історії української пісні і вірші: Тексти і замітки // Українсько-руський архів. — Л., 1913, 1914, 1925. — Т. 9–11. — Ч. 1–3.
183 Poezye Franciszka Dyonizego Kniaznina. — Wilno, 1820. — T. 3. — S. 194–195.
184 Ibid. — S. 200.
185 Її назва: "Trzy gody, sielanka w pieciu aktach" // Dziela D. Kniaznina. — Warszawa, 1828. — T. 5. — S. 69–150.
186 На це звернув увагу польський дослідник Владислав Янковський: *Jankowski Wl.* Pierwiastek ludowy w poezyi F. D. Kniaznina // Lud (Lwow). — 1902. — T. 8. — S. 134–135.
187 *Karpinski F.* Pamietniki. — Poznan, 1844.
188 *Niemcewicz J. U.* Pamietniki czasow moich. — Paryz, 1848. — S. 76–77.
189 *Niemcewicz J. U.* Spiewy historyczne. — Warszawa, б.р. — S. 8.
190 Докладніше про це в статті: *Кирчів Р. Ф.* Українська пісня в творчості польських письменників доби Просвіщення // Міжслов'янські фольклористичні взаємини. — К., 1963. — С. 196–207.
191 *Дей О. І., Зілинський О. І., Кирчів Р. Ф., Шумада Н. С.* Український фольклор у слов'янських літературах. — К., 1963. — С. 12.
192 Бібліографію таких видань див. у кн.: *Сиповський В.* Україна в російському письменстві. — К., 1928. — Ч. 1 — С. 15–57.
193 *Нудьга Г.* Українська дума і пісня в світі. — Л., 1997, 1998. — Кн. 1–2.
194 *Там само.* — Кн. 2. — С. 15.
195 *Там само.* — С. 16.
196 *Там само.* — С. 16–18.
197 *Нудьга Г.* Українська дума і пісня в світі. — Кн. 2. — С. 18, 96–97; *Дей О. І. Зілинський О. І., Кирчів Р. Ф., Шумада Н. С.* Український фольклор у слов'янських літературах. — С. 12.
198 *Нудьга Г.* Українська дума і пісня в світі. — Кн. 2. — С. 19–21.
199 *Возняк М.* Історія української літератури. Віки XVI — XVIII. Друга частина. — Л., 1924. — Т. 3. — С. 514.
200 *Там само.* — С. 515.
201 *Там само.* — С. 516.
202 *Мишанич О. В.* Українська література XVIII ст... — С. 7.
203 *Панькевич І.* Збірник закарпато-руських приповідок Івана Югасевича з р. 1806... — С. 1–69.
204 *Яворский Ю.* Материалы для истории старинной песенной литературы... — С. 291–325.
205 *Кирчів Р.* Етнографічно-фольклористична діяльність "Руської трійці". — К., 1990. — С. 70–71.
206 *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. — М., 1958. — С. 53.
207 *Там само.* — С. 75.
208 *Там само.* — С. 101.
209 *Азадовский М. К.* Фольклористика XVIII века // История русской фольклористики. — С. 42–111.
210 *Hernas Cz.* Wiek prefolklorystyki polskiej 1700–1800 // Pamietnik Literacki. — 1963. — Zesz. 2. — S. 279–312.
211 *Кравцов Н. И.* Романтизм в славянских литературах и фольклор // Кравцов Н. И. Проблемы славянского фольклора. — М., 1972. — С. 331.

This article is the continuation of the previous material published in Number 1-2, 2005. The author of this article gives analyses of the development of the origins of the folk tradition dating to the 17th - beginning of the 19th centuries when approximately the study of folklore began at the scholarly level. We have a detailed description of the historical documents of almost three centuries as materials for analyzing folklore. Then the author goes on with the description of the texts from 17th through the early 19th Century. Special attention was paid to the era of Romanticism as to the time when the entire history and esthetical essence of the folk art was deeply thought over and its value for further development of the national consciousness was realized.

ЕТНОКУЛЬТУРНА СВОЄРІДНІСТЬ ВОЛИНІ

Віктор ДАВИДЮК

Сучасні дослідження етнологів довели, що новітні процеси, позначені міграціями та змішуванням населення на певних територіях, в цілому мало впливають на культурні та етносоціонормативні традиції етнічних груп. Не від них залежать і регіональні особливості культури. Правдоподібно, вони складалися століттями чи й тисячоліттями.

За деякими сучасними нормативами автохтонність населення визначається його тисячолітнім перебуванням на тій чи іншій території. На цій підставі волиняни можуть вважати своїми предками лише представників лендельської культури, яка проіснувала в західній частині регіону близько півтора тисячоліття. Та за такого підходу західні волиняни повинні були б становити окрему етнографічну групу. Насправді ж вони хоч і вирізняються деякими особливостями, найбільше фізичною антропологією, але загалом становлять той самий тип матеріальної та духовної культури, що й решта мешканців етнографічної Волині. Тож вочевидь на регіональні особливості культури свій карб наклали й набагато короткотриваліші впливи. Причини цього елементарні: повна зміна населення на певній території можлива хіба теоретично, а у зв'язку з тим, що прадавні племена дуже залежали від звичних кліматичних та господарсько-природних чинників, міграції відбувалися в межах детермінованих цими чинниками природних ніш. Вони могли мігрувати, могли збагачуватися елементами культур сусідніх племен, але за межі своєї ніші виходили рідко. У такий спосіб на одній території населення з одними й тими ж домінантними культурними рисами могло навіть упродовж одного тисячоліття з'являтися по кілька разів, у чому легко переконатися на матеріалах давньої кераміки. З-поміж понад тридцяти археологічних культур на території України, які знали секрети керамічного виробництва, основних типів форм керамічного посуду спостерігається лише чотири. У різних комбінаціях вони складають регіональні традиції аж до початку XX ст.

У силу певних відмінностей, здобутих в інших краях, давнє населення яке ідентифікується як різне, оскільки за цими ознаками представляє різні культури, по суті може представляти той самий комплекс домінантних ознак, тільки у відмінній комбінації. Тож регіональні особливості народної культури детермінуються найчастіше дуже давніми факторами, хоч не всі з них поки що піддаються прочитанню. Спробуємо означити хоча б окремі з них.

Повної зміни населення на території України не було принаймні з епохи бронзи. Одні дослідники вбачають гарантії цієї неперервності в появі від середини II тис. на цій території слов'ян (Півторак Г. Походження української мови в контексті етногенезу українців // Матеріали до української етнології. — Вип. 1 (4). — К., 1995. — С. 19), інші — першої згадки про оселення тут у XIII — XII ст. до н. е. венедів (Бідзіля В. У пошуках прабатьківщини слов'ян // Народна творчість та етнографія. — 2000. — № 4. — С. 66). Отже, не менше трьох — трьох з половиною тисячоліть формуються й традиції сучасних українських етніконів. Початок їхнього формування поклали ще ті міграційні процеси, які мали масовий характер із III тис. до н. е. і були викликані доместикацією коня та пристосуванням його до верхової їзди. На основі сумішок тубільного населення та різних груп прийшлого й виникли ті територіально-культурні комплекси, які поклали початок регіональній ідентичності новоутворених субетносів.

Першу хвилю осілого населення на території Волині визначили племена лендельської культури. Це землеробсько-скотарське населення, синхронне з трипільською культурою, яке прикрашало свій посуд білими й червоними узорами геометричних форм, об'єднує Волинь за характерними рисами матеріальної культури з тогочасним населенням на території Угорщини, Чехії, Словаччини, Австрії, Німеччини, Польщі. На жаль, його визначальні культурні характеристики вивчені недостатньо. На початку III тис. до н. е. його пам'ятки на території України змінюються пам'ятками культури лійчастого посуду.

Про представників цього населення відомо значно більше. Вони проживали в шатрово-конічних житлах з лози, що обмазувалися глиною. Такі житла споряджалися печами на дерев'яному каркасі. Район їхнього розташування на Волині – межиріччя Західного Бугу й Турії між Устилугом і Сокалем. Господарська специфіка в порівнянні з сусідніми племенами визначалася хіба що розведенням овець та кіз. Рештою ж рис господарсько-культурного комплексу – розведенням великої рогатої худоби, вирощуванням пшениці, мисливством та рибальством вони були подібні. Ще одна відмінна риса простежується серед їхнього поховального інвентаря. Це бойові сокири-молоти, які вряди-годи трапляються в їхніх похованнях. Але для того часу це також немало – будь яке нововведення входило в побут упродовж не одного століття. Що ж до сокир-молотів, які можна розглядати швидше як зброю, ніж знаряддя праці, то вони мають досить тривалу історію побутування на теренах Європи. Дбайливо відшліфовані бойові сокири цього населення стали прообразом спочатку бронзових та залізних кельтів відповідно в епохи бронзи та раннього заліза, а згодом – і гуцульських топірців.

Мабуть, саме антропологічним генофондом цих племен можна пояснити доволі чітке розповсюдження на території від Устилуга до Сокаля представників населення нордичного типу. Свої особливості на цій території мають і ритуали культу предків. Новорічні обходи тут репрезентує обрядове дійство "Діди". Заходячи до хати, перебранці в масках дідів показово виявляють свою сакральність тим, що лупцюють один одного по натоптаних соломою горбах дерев'яними довбнями, схожими як на сокири, так і на молоти. Побутує цей звичай лише в західній частині Волині, а за межами України "діди" відомі на прилеглих теренах східної Польщі.

Окремий слід залишили ці племена в керамічному виробництві на території Волині. Лійчаста форма посуду в нижній частині в поєднанні з циліндричною в верхній, яку вони схоже колись успадкували разом із виробництвом кераміки від буго-дністровців, лягла в основу висоцької культури доби раннього заліза, яка й до сьогодні визначає регіональну гончарну специфіку етнографічної Волині.

По сусідству з племенами культури лійчастого посуду в південній частині їхнього поширення мешкали представники пізньотрипільської культури. Більшість дослідників вважає, що вони були фракійцями. Етнографічний матеріал не дає підстав ні для підтвердження, ні для спростування цієї думки. У Карпатах, де фракійський вплив помітний у гірській місцевості, як на рівні господарського побуту, де він виявляється в культивуванні відгінного скотарства, так і на рівні орнаментики, де їхні графеми до сьогодні збереглися в народному вбранні, фракійські риси мають місце з часів заселення цієї території представниками буго-дністровської (дунайської) культури. Що ж до території Волині, то тут швидше можна говорити про інфільтрацію, ніж про інвазію цього населення на її територію. До того ж це єдиний фракійський вплив за всю її етнічну історію. Сказати, що він залишив якийсь більш-менш помітний слід у місцевій культурі, було б явним перебільшенням. Тут відсутні не лише фракійські меандрові узори, а й гідроніми, топоніміка тощо. Відтак, мабуть, марно шукати й якусь іншу спадщину цих племен. На цих землях вони, видно, співіснували з місцевим населенням лише дифузно.

Вплив традицій населення культури кулястих амфор охоплює всю Волинь від Західного Бугу до Случі. Поселення на берегах річок з дерев'яними будівлями і скотарськими традиціями, що мають аналоги на Поділлі, а також на території Словаччини, Польщі та Східної Німеччини, мешканці яких використовували посуд кулястої форми, за яким ідентифікується культура цих племен, на Волині схоже не залишили по собі виразних рис етнічної диференціації. Можливо, у зв'язку з тим, що займали дуже значну територію. Проте їх вважають іллірійцями, а іллірійська топоніміка на Волині домінує, особливо у сфері гідронімії. Цілком імовірно, що саме від цього населення сучасні волиняни успадкували антропологічні риси субнордичного типу, відчутніші ближче до Поділля . Що ж до Волині західної, то чи не поодинокими надбаннями кульовиків тут можна вважати вегетативну специфіку купальського обряду. Купалою на всій території етнографічної Волині називається прикрашена квітами, цукерками, а заодно й

кропивою та будяками вербова чи вільхова гілка. Що ж до купальських вогнищ, то вони на цій території або не розпалювалися взагалі, або ж їхня роль була пасивна. Ні перестрибування через вогонь, ні використання попелу з нього для удобрення полів волиняни не пригадують. А кульмінаційним моментом свята в них вважалося розламування купайла.

Мали свої особливості й поховання представників цієї культури. У них існував звичай ховати небіжчиків у кам'яних гробницях, повністю заглиблених у землю. Останні за структурою нічим не відрізняються від своїх прообразів як курганного типу, так і безкурганних. Продовження цієї традиції спостерігається в західній частині Волині, де досі зберігся звичай вимуровувати могилу цеглою.

Патріархальні принципи облаштування сімейного побуту цього населення знаходять своє продовження в домінуванні у весільному обряді волинян звичаю забирати молоду у перший день весілля. Відступ від цієї норми спорадично спостерігається лише в окрузі Крем'янця та Острога.

Виявлений в с. Іванні поблизу Дубна бурштиновий амулет, знайдений в культурному шарі культури кулястих амфор, має особливе значення для розуміння особливостей формування народної культури Волині. По-перше, йому належить одне з найстаріших зображень солярного знака в вигляді косого хреста. Невідомо, яке відношення має цей малюнок до орнаментики одягу, але всюди, де поширена ця культура, він визначальний в орнаментиці як чоловічих, так і жіночих сорочок. Домінує цей мотив і в орнаментиці Волині в цілому. По-друге, він чудово демонструє спадкоємність купальського обряду на її території. Зображення двох жіночих фігур з піднятими догори руками та постаті чоловіка в стані ерекції, яке міститься на цьому ж бурштиновому диску, за змістом нагадує сюжет з території Болгарії.

Основні постаті чоловіка і двох жінок на обох, як і рухи, які вони виконують, ідентичні. На відміну від волинського, болгарський малюнок доповнений персонажами, що нагадують перебранців. Це дає підстави вбачати в ньому весільний зміст. Очевидно, на Балканському півострові слід шукати й продовження ареалу поширення і цих генетично споріднених малюнків, і генетично споріднених обрядів. Цікавою особливістю можна вважати й те, що на волинському сюжеті він має купальський зміст, а в болгарському вже визначився як суто весільний.

Орнаментика культури кулястих амфор, відома своїм накольчастим орнаментом у вигляді трикутників, опущених вершинами донизу, легко вгадується в сучасному вишитті рушників, яке поширене на всій території Волині, хоч її територією й не вичерпується.

Наприкінці енеоліту — початку епохи бронзи на заході Волині оселилися племена шнурової кераміки, представлені стрижівською, а в межиріччі Стиру й Горині городоцько-здовбицькою культурами. Їхні германо-балто-слов'янські риси у вигляді наземних жител, господарських ям, поховань своїх небіжчиків у скорченому вигляді в кам'яних гробницях, а також бойові кам'яні сокири-молоти зі свердленими отворами не вражають оригінальністю. Те ж саме можна сказати й про посуд з кулеподібним тулубом та циліндричною шийкою, в якому вбачаються основні візуальні характеристики культури кулястих амфор та лендельської. Тож майже єдиною особливістю цієї культури була її орнаментика у вигляді шнура. Традиції стрижівської культури у вигляді шнурового орнаменту на Волині мали поширення в оздобленні поясів, жіночих фартухів, і особливо — кожухів, де звичайний суканий шнур складав майже увесь арсенал засобів декорування. Не менш популярним був шаховий узір, який дуже часто використовувався в тканинах для чоловічих штанів.

Праєвропейські традиції, пов'язані з балтським етнічним компонентом, запровадженим сюди представниками кола культур шнурової кераміки, найбільш відчутні в топоніміці. Більше — на західній Волині, менше — на східній. Невідомо, чи ця особливість просто відображає густоту заселення різних територій цими племенами, чи це наслідок подальших етнокультурних зв'язків. Мали вони пристрасть і до бойових сокир, які з'явилися на цих територіях ще з енеоліту. І хоч шнуровики територіально сягнули далі від лійковиків, далі на схід "діди" з молотами не поширилися, як і слово дідух на означення колядного снопа, яке відоме лише в Горохівському районі. Цим племена шнуровиків ви-

являють свою культурну спорідненість, а може навіть і спадкоємність з представниками племен культури лійчастого посуду.

Повної зміни населення на Волині не було від часів бронзи, а від середини II тис. до н. е. (часу появи тут слов'ян) існує культурно-історична неперервність розвитку на цих землях слов'янських традицій. Тому спадщина наступних культур має всі шанси на те, щоб представляти регіональну особливість цього краю. Але не менше в неї шансів і на представлення загальнонаціональної слов'янської основи, вичленити з якої щось регіональне дуже непросто.

Та все ж неважко пересвідчитися, що волинський діалект ближчий до говорів східних регіонів, ніж будь-який інший з теренів Західної України. А основні наріччя української мови на сьогодні дивовижно точно відтворюють межі балтських, іллірійських та фракійських етнічних компонентів, які існували на території України в епоху бронзи.

Короткий плечовий одяг, який з'явився в епоху бронзи у зв'язку з похолоданням, очевидно, не увібрав старих традицій орнаментування через те, що в прохолоднішій Балтиці, звідки прийшли шнуровики, він існував і раніше, тому відтворив тамтешні орнаментальні традиції прикрашання шнуром.

Позаяк племена стрижівської, городоцько-здовбицької, підкарпатської та середньодніпровської культур заклали основи української родинної обрядовості, регіональні відмінності в цій сфері дуже незначні, вони асимілювалися внаслідок змішаних шлюбів. Тому найбільше універсального у весільному обряді, який і до того не дуже відрізнявся в різних народів внаслідок універсальності міжродових стосунків. Оскільки ж городоцьку культуру пов'язують з культурою пізнього трипілля, багато в чому й без того схожу з культурою кулястих амфор, то це сприяло й універсалізації деяких волинських календарних традицій. Адже трипільська культура була визначальною в формуванні їх на південній частині Правобережної України та на території більшої частини Румунії, мала спільні традиції в цій сфері з племенами на території Болгарії та Абхазії.

Традиції білогрудівської культури, які найперш пов'язують з вогневим ритуалом у купальському обряді, в сучасному культурному контексті відсутні, хоч вплив цього населення на території, заселені предками волинян, очевидний. На сьогодні південь Волині, який вони заселяли, відрізняється від решти територій лише багаточисельністю короваїв у якості весільного дарунка. Але ця традиція відсутня на решті лісостепової зони українського Правобережжя, тож вочевидь не пов'язана з цими племенами і має зовсім інше, мабуть, пізніше походження.

Традиції культур лежницького та могилянського типу доби раннього заліза на Волині, перші з яких локалізувалися між Сокалем і Торчином в межах колишнього поширення в добу бронзи стрижівської культури, другі — в окрузі Дубна, в межах поширення городоцько-здовбицької, мало помітні в сучасній культурі та побуті. Можливо, їх утвердженню перешкоджали місцеві традиції лужицької культури, а, може, вони просто мало чим відрізнялися від неї, оскільки всі три перебували під впливом попередніх традицій тшинецької та комарівської культур епохи бронзи. Більші шанси на визначення місцевих традицій мала висоцька культура, яка проіснувала між Західним Бугом і Стиром упродовж майже трьох століть, у т. ч. й синхронно з лужицькою. Правда вона могла впливати на культуру лише західної частини Волині, але саме цей локус у культурному плані і видається найсвоєріднішим. У період раннього заліза могли формуватися деякі традиції родово-общинного життя, сьогоднішнє місце яких, насамперед — у весільній обрядовості. Можливо, саме в цей час сформувався звичай супроводу молодого до молодої її стрітниками, адже вони побутують тільки на невеличкій території між Сокалем і Торчином. Співіснування в такому обмеженому просторі представників одразу трьох племен, яке звісно передбачало й змішані шлюби, не виключало, вочевидь, і потреби переведення чужинців через свою територію. Особливо, якщо вони репрезентували генетично інший етнос, що істотно відрізнявся не тільки звичаями, а й зовнішніми проявами традиційної культури.

Учасниками цих взаємин могли бути й представники чорноліської культури — мешканці значних обширів лісостепового Правобережжя, які увійшли до складу могилянської групи і яких деякі дослідники вважають пред-

ками зарубинців, незважаючи навіть на такі їхні фракійські риси, як чорнолощеність кераміки з білою інкрустацією, різьблення на кістці, оборонні укріплення у вигляді земляних валів. Жодні з цих рис не мають продовження в етнічній культурі волинян, за винятком хіба глинобитних жител. Проте такі житла поширені не лише на західній Волині та північному Прикарпатті, де знаходились основні осередки цієї культури. Отже, вирішального впливу на етнокультуру Волині вони не мали. Тут домінували інші етнокультурні традиції. Єдиним їхнім надбанням на цій території однозначно можна вважати зовнішню побілку стін.

Тим часом на східній Волині (в межах сучасних Рівненської, Хмельницької, Житомирської областей) змін, подібних до тих, які відбулися після відходу чорнолісів, в межах наступної могилянської групи пам'яток не відбулося. Ні глинобитних хат, ні слідів побілки стін, ні купальських попелищ. У могилянській же групі кераміка позбавлена будь-яких фракійських рис. Вона продовжує традиції східнотшинецької та білогрудівської культур. Очевидно, що чорнолісцям вдалося підкорити лише західну Волинь.

Своїми потенційними ворогами чорнолісці вважали фракійців, самі ж очевидно генетично належали до іллірійців.

У VII ст. до н. е. на заході Волині з'являються прийшлі з півночі Польщі племена поморської культури. Їхні пам'ятки трапляються негусто, але доходять майже до Рівного. Найбільше таких поселень на родючих заплавах Західного Бугу. Це вони, на думку лінгвістів позначили місця свого перебування назвами Шацьк, Лютинськ, Лютка, Багон тощо. Такі назви більш вживані на Поліссі. Поодинокими прикладами поширення таких топонімів на Волині можна вважати Окорськ, Порськ, Порицьк, Дермань, Клевань. Та й ті знаходяться в межах дифузної зони між Волинню й Поліссям.

По Горині з Полісся околиці Рівного захоплювала милоградська культура, ареал поширення якої продовжується аж до Білорусі. Дослідники часто ідентифікують її з Геродотовими неврами і вказують на етнокультурний зв'язок зі Скіфією. Проте глибокого поширення на Волинь представників цієї культури не відбулося.

Перші століття нашої ери вважаються періодом виокремлення ранніх слов'ян, яких ідентифікують із зарубинецькою культурою. Проте в I ст. н. е. ця культура локалізується виключно на Поліссі і лише деінде перемішується з племенами пшеворської культури, які прибули сюди з території Польщі. У культурних шарах останньої дуже багато предметів військового побуту. Основні заняття — скотарство та рільництво. Культурний шар цієї людності датується I — IV ст. н. е.

Тоді ж на Волині з'являється вельбарська культура, яку багато дослідників ідентифікує з готами. За найсміливішими припущеннями останні були предками літописних дулібів. Своїми пам'ятками це населення покриває лише північний захід Волині.

Племена відомої в історії слов'ян празької культури (V — VII ст.) також торкнулися переважно тільки теренів західної Волині та й то дуже рідко. Тож якогось вирішального значення в її етно- та культурогенезі мати не могли.

Небагато тут виявлено і пам'яток VIII — IX ст.

Справжній культурно-демографічний вибух на цих територіях слід пов'язувати з IX — XIII ст. У цей період тут з'являється чимало міст-фортець, в їх околицях з'являються й сільські населення. Але міська цивілізація кардинального впливу на традиційну народну культуру мати не могла.

Таким чином напрошується кілька висновків щодо джерел формування етнічного складу населення Волині.

Перший — населення західної Волині, хоч і зазнало істотних змін чи навіть і спустошення в IV — VII ст. може зберігати окремі культурні риси, непритаманні решті територій.

Другий — територія Волині становила етнографічно-культурну цілісність лише під час її колонізації племенами дніпро-донецької культури в епоху неоліту, культури кулястих амфор в енеолітичну добу та розселенням племен культур могилянської групи на територіях добре до цього освоєних представниками тшинецько-комарівської культури, вихідцями з Полісся.

Однією з таких деталей, яка не може не приглянутися на Волині, є ворота, які включно з хвірткою зачинені упродовж усього дня.



Подвійні ворота з с. Вельбівна біля Острога

З воріт тут починається іноді все будівництво. А в околицях Острога та Здолбунова на подвір'ї часто є по двоє воріт. Одні захищають в'їзд до хати, інші – до хліва, біля якого обладнано менший, внутрішній дворик.

Глинобитні будівлі поширені не лише на території, заселеній свого часу чорноліськими племенами. Трапляються вони і в центральній та східній Волині, тобто на територіях, які вони не колонізували. Тож цілком припустимо, що використання глини у будівництві має інше коріння на території Волині. Можливо воно пов'язане з традиціями культури кулястих амфор, яка була тут ще в III тис. до н. е., чи тих же кельтів уже на початку I тис. н. е. Принаймні населення околиць Здолбунова, як і представники культури кулястих амфор, на цій території широко використовує у житлобудівній практиці каміння.

Важко віднести лише до ментальної спадщини чорнолісців поширення на Волині напівзамкнутих дворищ – підварків та високих парканів. Доказом тому є хоча б той факт, що на заході, де в основному позначили своє перебування ці племена, їх значно менше, ніж в центрі та на сході. Вірогідніше – традиції укріплення дворів беруть свій початок також ще з енеолітичної культури кулястих амфор, яка охоплюючи всю Центральну Європу сягала аж по Дніпро. Принаймні на Поліссі, де вона могла поширюватися лише дисперсно, ні залізні ворота, ні двометрові паркани й сьогодні не практикуються.

Особливістю волинських глинобитних будівель можна вважати їх каркасність. Найпомітніші вони в околицях Крем'янця.

До самобутніх звичаїв, які відбуваються на волинських хрестинах, можна віднести возіння на візочку в кінці обряду діда і баби. Про таке доводилося чути у Здовбиці Здолбунівського району. Пояснення цього звичаю легко знайти у народній оповідці, яку М. Корзонюк записав у Бужанці Іваничівського району. У ній розповідається про обряд "погопин", який полягав у дочасному спровадженні дідів на той світ. Поговір про такий звичай трапляється в межах усього українського Лісостепу, але сам обряд вивезення батьків до води, яка на Волині називається то морем, то болотом, у більшості випадків пов'язується з весіллям, а не з хрестинами. Коли батьки одружують останню дитину, тоді їх везуть буцімто топити. А на місці запису оповідки їх начебто спускали на санчатах із гори. Коли санчата долітали до самого низу, то добре гепали, через що й казали: "О, вже хтось "погопини" батькам справляє!". Зрозуміло, що на час одруження наймолодшої дитини батьки уже перебувають у статусі діда і баби, бо мусять мати онуків від стар-





Кам'яниці зі Здовбиці з-під Здолбунова

ших дітей. У згаданому селі обряду вивезення старих батьків за село дотримувалися як під час хрестин, так і на весіллі.

Там, де існує коровайний обряд, існує й низка дуже показових його особливостей. Через поширення у межах дуже вузьких локусів навіть до регіональних їх відносити ризиковано.

У Мирогощі поблизу Дубна коровайниці після того, як спечуть коровай, ходили запрошувати гостей на весілля, причому як від молодого, так і від молодої.

На західній Волині, поки печеться коровай у хаті молодої, сама молода (обов'язково вдягнена в чорну спідницю і білу вишиту сорочку), ходить запрошувати гостей на весілля, але перед тим, найчастіше зранку, їх мусила запросити ще й мати молодої, обов'язковим атрибутом якої був фартушок.

В Будичанах Чуднівського району, де на весіллі коровай буває тільки від молодого, вносили його з комори до хати і співали:

Подивись-но, діво,

Несуть твоє тіло:
Коровай з шишками –
Розлука з дружками.

Символічна паралель між короваєм і дівочим тілом, мало того, що цілковито самобутня, то ще й несподівана з семантичного погляду. Ото й тільки, що одна з волинських назв короваю – дивень – має той самий корінь *дв, що й діва. Проте не в діві очевидно слід вбачати походження цієї назви короваю. У кримських таврів діва – це корова, а на Волині й західному Поліссі проживає чимало вихідців з Причорномор'я – будників, по суті кіммерійців. Їхня присутність на цих територіях проявляється як у відетнонімічних топонімах (Будники, Самари), так і в антропонімах (Будник). Вірогідно їхня номінація корови увійшла і в коровайну пісню.

Самобутнє обрядове явище на західній Волині й посилання стрітників від молодої до молодого в день узяття молодими шлюбу. З самого ранку вони прибувають на подвір'я молодого з червоною хоругвою і перев'язаними через плече рушниками. До першої половини XX ст. обов'язково верхи на конях, а пізніше цей обряд узагалі не простежується. Їх обов'язково повинно бути непарне число. Батько молодого вшановує їх нібито за те, що вони мають провести весільний поїзд зі сватами й боярами до хати молодої. Але справжня причина може бути й іншою. Стрітники мали при собі прапор із червоної квітчастої хустки тільки тоді, якщо молода виходила заміж незайманою (ПВНЦ, Ф. 2-Б. – Од. зб. 57). Цю хустку вручала їм сама дівчина, тож приїзд посланців із таким знаком був радісним для батьків молодого. Утаїти факт нечесності від своєї родини дівчина також не могла. Перед тим вона мусила сходити до сповіді. Якщо вона йшла в церкву зі стрічками, то це означало, що вона чесна, якщо ж тільки в віночку, то вже не дівка. І тоді стрітники їхали без прапора, а могли й не їхати зовсім. Така традиція зафіксована у Вощатині та Яковичах Володимир-Волинського, в Тумині Локачинського, в Заболотцях Іваничівського р-нів, у Низкиничах та Ставку неподалік Луцька.

Участь у весільній процесії у згаданих селах, за традицією, притаманною, на думку багатьох учених, головно скіфам, беруть і свашки від молодого, що в цілому для цієї частини обряду не вважається загальноукраїнським, відтак може бути віднесене до регіоналізмів. А ось в Татаринцях на Крем'янеччині та Борсуках на Ланівеччині всі свахи вбиралися в оранжеві сукні, а на голову зав'язували "плат" – головний убір з довгого вузького полотнища на кшталт намітки, який зверху вдягався на спеціальний обруч, а внизу підв'язувався під бороду.

Очолюють похід до молодої стрітники. За ними, також верхи, їдуть молодий зі старшим сватом, далі – бояри, свашки й інші гості на возах. На передньому возі, де їде дружба, везуть коровай. Незважаючи на такий поважний супровід, по дорозі весілля однаково переймають. Переходять не тільки з водою і хлібом, а й зі сніпком жита. Всі сніпки, які трапляються під час весілля, а найбільше їх буває, коли молоді їдуть від шлюбу, старший сват скуповує і зберігає до кінця весілля. Коли весілля закінчувалося, він закидав їх на хату. Якщо зачепляться, невістка триматиметься хати, отже сім'я буде міцна (с. Плоске Крем'янецького району Тернопільської області).

Загалом звичай стрітництва має виразні прикмети громадського побуту XIII – XV ст. Можливо тому у весільних піснях, які його супроводжують, так часто згадується Львів (Вільгів).

Там, де молодий не дожидається приїзду кінного супроводу і збирається іти до молодої пішки, основний обрядовий акцент перебирає на себе виготовлення "різки" – соснової гілки, прикрашеної паперовими квітами. На Остріжчині різка буває й дубова. І може саме такою вона й мала бути в початковому варіанті обряду, бо в пісні співається: "Ой різко, різко дубова". Її перед самим виходом до молодої прибирали дівчата, за що господар повинен був дати викуп. На Крем'янеччині (с. Плоске) "різкою" називається цілий обряд, який відбувається напередодні весілля, хоч від цього зміст його не міняється: дівчата вбирають різку заради винагороди у вигляді весільної вечері.

Різку до молодої попереду весільної процесії несе сват. Услід за ним у супроводі перев'язаних червоними стрічками світилок, які несуть до молодої "калачики", іде й сам молодий. Таку назву цей весільний атрибут має переважно на центральній Волині (в окрузі

Дубна, Крем'янця, Острога), на східній – її називають "гільцем", тобто так само як і на суміжних територіях Центральної України.

По-особливому цей обряд відбувався у с. Плоскому (колишня назва – Великі Фільварки), де молодий купував місце біля молодої не в брата, а в молодшої сестри. Ще однією своєрідністю цього села можна вважати те, що на перепій тут до хати вносили півня і садовили на покуть, аби заспівав під час обряду. Можливо всі ці незвичайні особливості окремого локусу можна пояснити тим, що село знаходиться біля висохлого джерела, де як правило колись облюбовували місця для поселень кельти. Ще однією особливістю цього населення було захоплення магією. Неподалік від цього місця нам вдалося помітити сліди її застосування аж у двох місцях. Це був порозвішуваний на деревах чоловічий спідній та жіночий верхній одяг.

До суто волинських весільних обрядів належить "читання корони". Воно відбувалося в хаті молодої перед тим, як молоді мають іти до вінця. Читав корону маршалок – другий дружба молодого одразу після того, як брат розплете сестрі косу. Її текст складався з великої кількості двовіршів, іноді до півтораста, основний зміст яких зводився до подяки батькам та напуття на сімейне життя. Серед них траплялося чимало й жартівливих. Після того, як маршалок дочитував корону, старший сват подавав старшій дружці на тарілці вінок, який вона повинна була вдягти молодій на голову разом з фатою. Тарілка після цього розбивалася, щоб хлопці не ходили до дівчини після її заміжжя. Пісень про вдягання вінка молодій старшою дружкою у жодному з описів весільного обряду нам не траплялось ні під час експедиції, ні під час роботи з друкованими джерелами та архівними матеріалами. Зате відома пісня, де ця поважна роль відводиться матері молодої. На Остріжчині, як тільки маршалок дочитає „корону", дружки співають:

Прийди, матінко, до мене,
Наклади вінок на мене,
Вінок ще й корононьку
На мою головоньку.

Такий стан речей наводить на думку, що традиція, оспівана в пісні, коли вінок, а на додачу до нього й корону, вдягає дочці мати, що й означає її згоду на доньчин шлюб, давніша від тієї, де це виконує дружка.

Що ж загалом означав цей рідкісний обряд, єдиної думки не існує. Часом висловлюються припущення, що він з'явився тут в 20 – 30-х рр. під впливом Польщі. На східній Волині він і справді не зафіксований. Найсхідніше нам доводилося фіксувати його поширення біля Крем'янця. Тоді виникає питання, а чому ж його нема на Поліссі? Адже тут вплив Польщі, скажімо в околицях Пінська і Любешова був не менш відчутний, ніж біля Горохова чи Іванич, де читання корони є обов'язковим до сьогодні. До того ж і східна Волинь мала достатньо польського впливу в XVI – XVIII ст.

Якщо придивитися до значення цього обряду, який виконується перед розплітанням коси та її покриванням під час одягання вінка, то він не мотивований. Адже все, що читається в "короні", ще буде виспівано в піснях, коли молоду забиратимуть до молодого. Оскільки ж після вінчання молоді ще обов'язково повернуться до тещі, то перед одяганням вінка дякувати матері, братові, дружкам начебто й недоречно.

А причина вписування звичаю "читання корони" в український весільний обряд у такому обмеженому локусі може бути досить банальна. Звернімо увагу на те, що майже в жодному з його текстів корона не згадується. Нема її і в церковному дійстві, там над головами молодого й молодої тримають вінці. Отже версія церковного походження обряду відпадає. А в записі волинського весілля цей звичай як добре усталений фіксується в околицях Горохова 1930 р.

Тож дозволимо собі припущення, що "читання корони" на західній Волині прийшло на зміну читанню Корану. Від початку XII ст. саме в цій частині володінь Романа Мстиславовича з'явилося чимало тум і туманів, нащадків слов'янок від половців. Згодом у XV ст. половців на ці землі приводить литовський князь Вітовт. Таким чином половецькі традиції в цій частині Волині дуже давні. На решті ж її територій, де половецький етнокультурний компонент відсутній, корони на весіллі не читають.

Зрештою, й сама форма весільної "корони" своїми двовіршами близька до текстів Корану.

Стрітники не тільки проводили молодого до молодої, але й супроводжували молодих до

шлюбу. Все з тою ж червоною хоругвою і з тими ж рушниками через плече, попереду весільного поїзда.

Приїзд молодих до вінця не відзначається великою кількістю супровідних пісень. Хіба якщо молода сирота. Найпоширенішою в цьому випадку може вважатися пісня:

Одчини, Господи, ворота,
Бо іде до шлюбу сирота.

Популярність сирітської тематики може бути зумовлена тим, що батьки дівчини в обряді участі не беруть, і за межами родинного обійстя вона прирівнювалася до сироти. Сиротами вважалися, очевидно, всі хлопці та дівчата шлюбного віку. Артефактом на підтвердження цієї думки може слугувати та обставина, що "сиротонька" згадується в ігровій веснянці "Воротар", яка, як відомо, також побудована на шлюбних мотивах:

Воротай — воротайчику, (2)
Вітвори ворітонька,
Бо іде сиротонька !

(ПВНЦ, с. Клинове Городоцького р-ну Хмельницької обл.)

Із часом весільна пісня, адресована для всіх дівчат, стала застосовуватися лише в буквальному контексті, тобто тільки до справжніх сиріт.

Єдина особливість поховального обряду на Волині, яку вдалося зауважити — перев'язування рук учасникам похоронної процесії з числа найближчих родичів, з чоловічого боку — рушниками, із жіночого — хустками. Вдалося це зафіксувати в Старій Чорториї Любарського району Житомирської області. Але й тут місцевий священик веде роботу з його викорінення, щоб було, "як у людей".

Свої особливості мали на Волині дійства з колодкою. Тут їх дотримувалися дуже ревно. Це переважно жіноче свято, яке відвідують і чоловіки. Молодіжні розваги цього дня, відомі у східніших регіонах України, тут малопомітні.

Колодка тут — і обрубок, притягнутий чоловіками на подвір'я, і лялька. С. Килимник, зауваживши, що карі за те, що не оженились, однаковою мірою підлягали і сільський поміщик і навіть священик, відніс генезу української колодки до безкласового суспільства, де шанується принцип соціальної рівності. Загальносільський статус "колодки" нагадує йому родовий лад (Килимник С. Укр. рік... — Т. 3. — С. 41). Становлення подальших елементів могло відбуватися і пізніше. Очевидно, це певною мірою мусить стосуватися й звичаю жіночих гулянок. Хоч їх загальне походження учений небезпідставно відносить до матріархату, підтвердження цьому справді неважко знайти у наскельних малюнках палеоліту, але можна глибоко засумніватися в тому, що ці палеолітичні звичаї мали шанс для неперервного існування аж до моменту виникнення звичаю "колодки".

На наш погляд, тут справа зовсім в іншому. Як можна здогадатися з фольклорних джерел, у сільській общині існував звичай залучення неодруженої молоді до громадських робіт. Парубків — до заволочування полів та молотьби, про що є згадки в щедрівках, декотрі з яких, як і в давні часи, виконуються навесні, дівчат — до полоття, про що згадується в петрівчаних піснях (Давидюк В. Кроковеє колесо). Робочий настрій цього обряду підтверджує й ритміка колодчаних пісень. Як і для більшості пісень до роботи, вона обмежується віршовим розміром (5+2).

Предметом для волочіння була звичайна сукувата соха, тобто колода. Щось подібне донедавна використовувалося в обрядах цього дня у словаків. Притягнута старшими чоловіками у двір така колодка означала, що парубок залучається до громадських робіт, у конкретному випадку — до волочіння. Якщо сім'я відкуплялась, чоловіки, які виконували функцію розпорядників від імені громади, сунули колоду в інший двір, де були парубки.

Услід за волочільниками мусили йти сівачі. А щоб хмари птахів не повибирали насіння, його треба було втоптати в ріллю. Для цього використовували борони, але не гірше для цієї справи годилися й звичайні двері. Тож, вочевидь, недарма їх прив'язували дівчатам в Німеччині, як не випадково запрягали неодружену молодь цього дня і в рало.

Вагомою причиною відмови на виконання громадських робіт могло служити й несподіване народження дитини. Бо хіба ж не обряд бабування імітують на колодія захмелілі жінки, співаючи, що в понеділок колодка родилась, у вівторок хрестилась і т. д. Зрештою й сам факт, що починають учту самі жінки, а з чоловіками приходять лише увечері, дуже нагадує порядок відвідин малої дитини. Так само

й на родини спочатку сходяться тільки жінки, а на хрестини йдуть вже з чоловіками. Дотримання звичаю саме в такому вигляді нам підтвердили в усіх досліджуваних селах Волині.

Згадалися з цього приводу і два промовисті факти з нашої ранньої польової практики. У Серхові Маневицького району Волинської області, що на території західного Полісся ще в 70-х рр. минулого століття, якщо вночі на Колодія дівчині під вікно повісили ляльку, вона мусила пригощати за це не тільки того, хто це зробив, бо ніхто не зголоситься, а кожного, хто бачив, як вона там висіла. Це, вочевидь, і була традиційна плата за організований обман сільської громади. А в Великих Озерах Дубровицького району Рівненської області ще й до сьогодні в цей час святкують Бабин день, у який матері носять подарунки тим жінкам, які в них бабували.

У кінці XIX ст., як вважає С. Килимник, звичай "колодки" почав зникати і перетворився в деяких місцевостях у звичайні гостини, які лише носили назву "колодки". Чоловікам та парубкам лише казали: "чіпляємо вам колодку" і той, звичайно, ставив могорич (Килимник С. Укр. рік... — Т. 3. — С. 37). У такому вигляді застиг цей звичай і в спогадах сучасних волинян.

Наш екскурс в історію обряду був би неповний, якби оминув причини його поширення від Британських островів до України, заторкуючи Німеччину, Словаччину, частково Білорусію, але оминаючи Росію і Польщу. Хронологізація звичаю в рамках періоду родової общини, дає підстави припускати, що його транспонтантами з України в Західну Європу були готські та кельтські племена, які проживали на території України в найпродуктивніший час його поширення. Зворотній процес впливу малоймовірний, бо на українських землях колодка охоплює як ті землі, які зазнали кельтської та готської колонізації, так і ті, де вони ніколи не бували, для прикладу — на Слобожанщині.

Календарно-обрядові пісні, які виконувалися навесні на Волині, на всій її території називалися веснянками. Інших назв тут не помічено.

Свої регіональні особливості має на Волині русальний обряд. Вони полягають у тому, що на чоловіках та, вочевидь, і на жінках, які з'являлися біля полів, роздирали одяг. Це відбувалося, як і в інших місцевостях, в понеділок, наступний за русальним тижнем. Але якщо на Поліссі цей день називався розиграми, то на Волині — розиргами. Для того, щоб повністю уявити походження назви "розигри" від слова "роздири" через "розирги", бракує лише однієї проміжної ланки — слова "розирви", помилково заміненого його синонімом. Рвання одежі теж не було самоціллю. На західному Поліссі в цей день з таким же заповзяттям розбирають "куста" — дівчину, з ніг до голови обвішану зеленню. Про жертовну семантику цього обряду вже йшлося не раз, як і про те що на роль "куста" традиційно обирали найкращу дівчину, а з занепадом обряду — ту, яка не вміє співати чи й узагалі — кого зловлять. Тож зупинятися на цьому ще раз немає потреби. Зауважимо тільки, що різниця між тим, кого зловлять на роль "куста", якого в кінці обряду символічно роздеруть, і тим, на кому просто розірвуть одяг, символічно позначаючи його фізичне знищення, дуже мала. А звалося це дійство, мабуть, все-таки "розирвами", а не "розиграми" як тепер.

Чи існувало уявлення, що той, на кому розірвуть одяг, стає русалкою, нам з'ясувати не вдалося. Підстави ж для такого запитання цілком закономірні: по-перше, західну частину Волині охоплює ізопрагма міфологічного уявлення, що русалками бувають всі померлі на русальному тижні, тобто не лише дівчата й жінки, а й чоловіки (зап. 1992 р. від Ольги Войнович 1903 р. н. у с. Печихвости Горохівського району Волинської області — власний архів автора), по-друге, в с. Шепелі Луцького району нам вдалося ще на початку 90-х рр. зафіксувати інше важливе для цього семантичного ряду уявлення — що "одежа в русалки тико накинута — не шита". Отже розривання одягу по швах слід, вочевидь, сприймати не інакше, як маркування русальної жертви. Традиція подібних людських жертвоприношень фіксується історичними джерелами ще й у XVII ст. У Густинському літописі згадується про те, що їх приносили "богу ізобілія — Купалі".

Погляди щодо походження уявлень про русалок на сьогодні в українській науці діаметрально протилежні. Г. Півторак, опираючись на лексичний матеріал або ж скоріш за все — на авторитет російських вчених

О. Трубачова, В. Абаєва, Б. Рибакова та В. Сєдова – допускає, що не такі вже й далекі предки праукраїнців *сколоти* перейняли їх від скіфів (Півторак Г. Походження української мови в контексті етногенезу українців // Матеріали до української етнології. – Вип. 1 (4). – К., 1995. – С. 132). В. Петров тим часом виводячи українське мавка, навка, нявка з балто-слов'яно-германської традиції, де воно означає "померлі, небіжчики" (Петров В. Фольклор і проблеми балто-слов'янської спільності. – С. 71), скеровує його в зовсім інше річище. Різниця між одними й іншими в тому, що скіфські – це втілення водної стихії, яка виявляється у поклонінні річкам, а балто-слов'яно-германські пов'язані з культом роду. Матеріали із західної Волині схиляють нас до думки, що тут, як і на Поліссі, має вияв другий тип, тобто пов'язаний із культом предків. Доказом тому – русальний звичай с. Уланівки (тепер частина с. Житань) Володимир-Волинського району, згідно з яким на русальному тижні залишали на столах їжу: "Теї ночи ду хати приходили души померлих родичев; каля мисок клали ложки, або в макітру, і зав'язували шнурком, а на ранок дивилися, чи шнурок порваний: якщо порваний, то їли родичи, а ні – то не приходили" (Архів ПВНЦ. – Ф. 2. – Од. зб. 12. – П. 66).

За своєю семантикою ці уявлення майже тотожні з тими, які існують в народів північної Європи. Тамтешні gesges – чарівні створіння надприродного походження, які в час цвітіння жита переслідують чоловіків – також виступають втіленням померлих в ранньому віці дітей та жінок, які померли під час пологів.

Формальні підстави для вбачання відокремленості русальної традиції східної Волині від поліської виявляються в тому, що на Поліссі вона поєднана з культом предків, тоді як у цих частинах Волині цього не спостерігається. У зв'язку з цим на Поліссі русалки сприймаються як померлі родичі, а на Волині, де цього зв'язку нема, про них узагалі не згадують. Тож хоч волинські "розирви" й нагадують про евентуальний зв'язок з людською жертвою, а відтак – і з культом предків, сьогодні вони постають як цілковито дискретний від міфологічних уявлень, а тому не відкидаємо можливості, що й запозичений обряд.

Отже, цілком припустимо, що навіть у межах Волині існує в різних територіальних межах два автономних види уявлень про русалок. Один – генетично пов'язаний зі скіфами та сколотами, інший – із балтами. Про якісь зовнішні впливи в обох випадках говорити не доводиться, бо й одні й другі внесли свою лепту і в етногенез українців.

Жниварська обрядовість волинян заслуговує на увагу кількома варіантами обжинкового атрибута, найбільш відомого за назвою "борода". Два з них побутує в Борщівці на Ланівеччині. Власне "бороду" в кінці жнив тут роблять тільки з ячменю, а жито чи пшеницю заплітають у косу. Цей жнивний атрибут "косою" й називався. З нього витереблювали зерно на землю, а ячмінну "бороду" так і залишали без змін. Тим часом у Здовбиці Здолбунівського району слово "борода" відоме в трохи іншому значенні, ніж на решті території. Тут залишали на корені трохи жита "на квітку". Квітку зав'язували стрічкою чи червоною ниткою, відрізали трохи верхньої частини і забирали до хати. Те, що залишалося на полі, називали "бородою". У такому вигляді цей атрибут справді нагадував бороду. Може від цього, а не від картвельського кореня на означення збіжжя, як припускають деякі вчені, бере початок ця популярна в Україні і невідома на Кавказі назва.

Луцьк

Regional distinguishing features like as material values, spiritual and socio-standards of Volyn inhabitants' culture are considered in this article. Taking as a basis a series of archaeological sources and own field research materials an author proved an ancient of a settlement in Volyn region and that it's population was rooted in this territories for ages. One can find a detail analysis of a number of peculiarity rites, that take there place till present-day among the inhabitants of Volyn.

"ПОТОЙБІЧЧЯ" В УЯВЛЕННЯХ ПРАДАВНІХ УКРАЇНЦІВ

Ольга ЯКОВЛЄВА

Українцям треба твердо пам'ятати, що будь-який поступальний рух народу на шляху прогресу не тільки зумовлюється, але й цілковито ґрунтується на його попередньому житті [1:10]. А оскільки світогляд народу спирається на його релігійні погляди і вірування, вивчення останніх — одне із найважливіших завдань науковців.

"Останнім часом в Україні, — пише О. Селіванова, — надзвичайно актуальним стало вивчення різних фрагментів національно-мовної картини світу з огляду на специфіку етнічної свідомості мовців, вплив звичаїв..., обрядів, вірувань, міфології" [2:84].

У даній статті ми досліджуємо уявлення українців про перехід в інший світ, про можливості повернення з потойбіччя на основі текстів голосінь, які фрагментарно були представлені в публікаціях ще в XIX ст. Актуальність такого дослідження полягає в тому, що у текстах голосінь, як справедливо відмічає І. М. Коваль-Фучило, досить очевидно виражена система міфопоетичних уявлень соціуму. Таку систему уявлень співвідносять із "колективним несвідомим", тобто з тією несвідомою міфологією, чиї первісні образи (архетипи) є спільним спадком людства [3:4].

Цю ж думку ще на початку минулого століття висловив В. Данилов: "Голосіння як особливий різновид народної творчості, пов'язаний з ритуалом поховання, поширені серед усіх племен — від представників нижчої культури до вищих членів індоєвропейської сім'ї народів". В. Данилов переконаний, що голосіння за мертвими прийшли до нас із глибокої давнини. Українські голосіння в цьому плані не є винятком, тому що їх генезис, без сумніву, можна віднести ще до праслов'янської епохи [4:4].

Важливими для нашого дослідження будуть думки Н. Велецької про те, що язичницькі уявлення про смерть викликали роздуми багатьох поколінь; до розуміння таємниці життя та смерті прагнули найвидатніші розуми з найдавніших часів до наших днів. І все ж таки у цьому питанні ще залишається багато чого нез'ясованого, дискусійного, протилежних точок зору. Але для розуміння язичницьких уявлень про смерть найбільш важливим є те, що смерті у нашому розумінні у язичників не було [5:11].

Так, у статті "Залишки язичництва у поховальних обрядах Малоросії" в "Етнографічному огляді" за 1898 р. читаємо: "Основний смисл всіх цих обрядів полягає у віруванні, що покійник і після своєї смерті продовжує жити тим же життям, яким жив і до смерті: тому йому необхідні їжа, тварини, дружина і слуги. Років 50 тому, розповідають старі люди, разом із покійником у труну клали хліб, горщик із кашею і графин із горілкою" [6:93].

Ця ж ідея підтримується і дослідженнями Валентини Борисенко: "У традиційній духовній культурі українців, як і в багатьох народів світу, стійко побутувало уявлення про те, що смерть людини є лише її переходом з одного світу в інший. Тому в поховальному обряді знаходимо чимало елементів, які були спрямовані на забезпечення покійнику певних умов існування в потойбічному світі. Про це свідчить, зокрема, звичай покладання до труни необхідних для життя речей. На Поліссі, Холмщині неодруженим клали гарбузове насіння, що мало забезпечити їм плідність у потойбіччі" [7:172].

Відомо, що розбіжностей між народними віруваннями і християнським вченням було багато; до кінця вони так і не подолані. Одна з таких розбіжностей стосується концепції смерті [8:12]. За народними віруваннями, живі люди могли втрутитися у цей процес, всіляко полегшуючи його різноманітними магічними прийомами: вмираючого клали на землю, давали йому в руки свічку ("громницю"), свердлили сволок або черінь печі, калатали у дзвони. Крім того, над небіжчиком виконували цілий ряд магічних обрядів, відповідних народним уявленням про потойбічне. Оскільки вважалося, що смерть людини — лише перехід до іншого стану (нам здається, що вірили у смерть як у перехід до не до іншого стану, а до нового життя в іншому світі — *О. Я.*), небіжчика споряджали так, щоб він мав усе не-

обхідне у потойбіччі: наприклад, клали за пазуху калачик, гроші за перевіз тощо [8:13].

Вивченню язичницьких ритуалів Н. Велецька присвятила свою монографію. Дослідниця переконана, що в народній традиції протягом усієї слов'янської історії співіснували різні рівні світосприйняття, а язичницькі ритуали формувалися на основі конструкцій про світобудову. Такі конструкції створювалися язичницьким мисленням. Найбільші трудноші, на думку Н. Велецької, створює те, що у відомій нам фольклорній традиції ми маємо справу не зі світоглядом якоїсь конкретної епохи, а зі сконцентрованою спільністю різних пластів в історії культури: давні сюжети і образи забувалися і переосмислювалися, потім виникали нові образи і відбувалося їхнє взаємопроникнення [5:7]. Безперечно, якщо спробувати простежити усі ці нашарування, можна "прочитати" не тільки історичну долю країни, а й духовний рух її народу [8:6].

Одне з найважливіших завдань сьогодення для України – відродження духовності народу. Зрозуміло, що в межах статті ми зробимо тільки маленький крок в цьому напрямку, причому нам не обійтись без деяких фактів історії та етнографії. По-перше, аналіз різночасових ідей, втілених у народні вірування про потойбічне життя, допоможе виявити історичні зв'язки слов'янських племен, що колись проживали на території України, з іншими народами, дещо прояснюючи складну проблему етногенезу [8:6]. Формування етнічної спільності українців, як відомо, відбувалось у суперечливих умовах: з одного боку, в тісних етнокультурних контактах із сусідніми народами (росіянами, білорусами, молдаванами, болгарами, греками та ін.), з іншого – в умовах боротьби з численними державами, котрі зазіхали на українські землі. Такими у різні часи були і Велике князівство Литовське, і Річ Посполита, і османська Туреччина, і королівська Румунія та Угорщина, і буржуазна Чехословаччина, а деякою мірою і царська Росія. Кожна з цих держав, підкорюючи окремі землі України, привносила свій етнокультурний та конфесійний фон. Як наслідок усього цього, система вірувань та повір'їв українців виявилася надзвичайно строкатою і складалася з цілого ряду регіональних варіантів [там само].

У даній статті, не вдаючись до деталей нашарувань, на основі текстів голосінь, з використанням логіко-графічного методу ми спробуємо показати уявлення наших предків про "той світ", можливі варіанти перевтілення й шляхи повернення з потойбіччя.

Згадаємо монографію Н. Велецької. Найважливіший висновок, який стосується нашого дослідження, у автора такий: рудименти язичництва різних стадіальних рівнів найкраще збереглися в ритуалах, пов'язаних із культом предків. Цьому сприяло уявлення про взаємозв'язок земного й потойбічного світів..., залежності благополуччя потомків від покровительства предків із потойбічного світу (5:7-8).

В. Борисенко теж вважає, що головною концепцією всього поховального обряду був культ предків і вшанування померлих, що мало важливе значення для життєдіяльності живих [7:172]. Такі погляди, що характеризують взаємозв'язок між живими й мертвими, мають дуже давню історію і сягають корінням у прадавнину індоєвропейської спільності [7:177].

Б. Рибаков своїми дослідженнями доводить, що еволюція поховальної обрядовості й різні форми поховального обряду відображають суттєві зміни в осмисленні світу давньою людиною. Історик і етнограф Б. Рибаков виділяє три етапи в розвитку поховальної обрядовості [9:256]. У IX-VIII ст. до н. е. було поширене поховання трупів у скорчених позах. Це проходить через багато епох, завершуючись дуже різко на рубежі бронзового і залізного віків. Ці поховання засвідчували віру в нове народження. "Етнографія, – пише далі Б. Рибаков, – підтверджує віру людей в переселення душ, віру в переродження після смерті. В цьому віруванні тісно переплетені анімістичні та тотемістичні уявлення мисливської доби, коли людина не відділяла себе від природи, зливалася з нею. Реально це мислилося так: померлого готували до другого народження в якомусь іншому образі" [9:258].

Тварини, дерева, птахи, риби, що говорять у казках усіх народів Землі, частковий антропоморфізм усіх ланок природи – наслідок тієї тривалої епохи, коли людство вірило у перевтілення, у друге народження після того, як життєва сила покинула тіло померлого [там само]. Тут вважаємо за необхідне зробити деякі уточнення. Ідеї про перевтілення та

друге народження — вторинні, тому що "смерть у свідомості первісного суспільства була одночасно і народжуючим началом; земля-потойбіччя є одночасно і земля-мати, з якої народжуються не лише рослини, але й тварини та люди. Смерті як чогось безповоротного нема. Усе вмираюче відроджується у новому пагоні". Поняття "смерть" дорівнювало поняттю "народження", яке, в свою чергу, дорівнювало поняттю "смерть" (такий своєрідний кругообіг життя в природі — *О. Я.*) — для первісної свідомості це був єдиний взаємопов'язаний образ. Тому "померти" означає мовою архаїчних метафор "народитись" і "ожити", а "ожити" — померти (умертвити) і народити (народитись) [10:67].

На рубежі IX—VIII ст. до н. е. покійників ховали випростаними; померлих перестали готувати до другого народження для повторного життя на землі в якомусь іншому образі. Здавалося, ніби померлий просто заснув, і прокинутися він мав самостійно саме в образі людини. Закінчилася епоха перевтілень, людина мала залишатися й після смерті людиною. Для продовження життя, але вже в іншому світі, покійнику клали необхідні речі: їжу, зброю, прикраси і т. п. [9:259]. Уявлення про "інший світ", який був під землею, на думку Б. Рибакова, з'явилися в бронзовому віці, коли у свідомості людей, що пізнали простори степів, морів, широке видноколо з гірських вершин, з'явилося уявлення про нижній, підземний світ, куди ховається на ніч сонце. Ця нічна, підземна частина світу з часом перетворилася у світ мертвих, в Аїд [9:258].

У цю ж саму епоху, за періодизацією Б. Рибакова, на рубежі IX-VIII ст. до н. е., в епоху переходу від бронзи до заліза, з'являється й дуже швидко переможно розповсюджується новий обряд — трупоспалення. До розшифрування обряду кремації Б. Рибаков закликає підійти з точки зору давніх жертвоприношень, коли жертовне м'ясо спалювалося на олтарі, а дим ішов до неба, до "богів-небожителів" [9:261].

Отже, ідею трупоспалення можна пов'язати із вірою у вічне життя вже не самої людини, а тільки її душі. Виникла складна форма обряду, що поєднувала кремацію з інгумацією: вона була пов'язана з культом предків, які не тільки оберігали земельні угіддя, двір, родичів, а й керували небесними стихіями: дощем, туманом, снігом. Кремація зникла тільки з приходом християнства [11:118].

На перший погляд, ми розібралися, як змінювалися уявлення прадавніх людей про смерть. Насправді ж ми маємо складну сув'язь давніх уявлень про смерть та світ померлих: поховання трупів у скорчених позах можна спостерігати водночас із похованням випростаних кістяків і трупів у молитовній позі, що засвідчувала найбільшу пошану (курганні обряди епохи енеоліту та бронзи), трупоспалення побутувало паралельно із трупопокладанням (черняхівська культура) [там само].

Однак, на нашу думку, логіко-графічний метод (Див.: *Егидес А. П., Егидес Е. М.* Лабиринты мышления, или Учеными не рождаются. — М., 2004. — 320 с.), який ми вперше застосовуємо в такому роді досліджень, допоможе в загальних рисах наочно уявити собі трансформації у міфологічних уявленнях наших предків.

Див. таблицю № 1 в кінці статті.

Жертовне трупоспалення, як ми вже з'ясували, було пов'язане з поняттям "душа". У науковій літературі немає єдиної точки зору на цю "субстанцію" та її місце в тілі людини. Більшість дослідників, як вважають автори монографії "Українці: народні вірування, повір'я, демонологія", дотримуються думки про те, що духовна субстанція виявлялася у трьох іпостасях: людина як життя, як дієва сутність (у нашому розумінні, це і є саме душа. — *О. Я.*), вмістилищем якої можуть бути груди, живіт, печінка, горло, голова чи кров [11:127]; людина як соціальна істота, котра ототожнюється з іменем або зовнішнім образом (під цим ми розуміємо власне тіло людини, її матеріальну оболонку. — *О. Я.*); людина як органічна сила, що ототожнюється з незримим "духом", "подихом" (швидше за все тут ми повинні говорити про людину не як органічну силу, а про людину як розумову силу, тому що традиційно дух Божий присутній або відсутній у нашому мисленні, яке керує нашими діями. — *О. Я.*) [11:10]. Саме таке уявлення про душу і тіло закріпилося в народних віруваннях про смерть і живе донині. Тіло "віддають" матері — землі. Земля, як і жінка, дає нове життя. Так, Б. Рибаков переконаний, що червона фарба на кістках при похованні у скорчених позах є символом крові, в якій зна-

ходиться ембріон у череві матері. Припускаємо, що передача тіла землі могла розцінюватись і як жертва родючості, плідності землі та родині померлого. Пригадаємо тут обряд "збирної" суботи: "Первая суббота Великаго поста называется "збирною": въ этотъ день, по народному поверью, во время обедни на церковную паперть собираются все мертвецы и радуются, если видятъ, что ихъ родственники дают подачку нищимъ и "спасеныкамъ" (говеющимъ). Вечеромъ въ збирную субботу собирается молодежь на вечерницахъ и "пьютъ складку". После "складки" несутъ закапывать кашу. Эта каша приготавливается девушками на вечерницахъ до прихода паробковъ. Готовится она иногда изъ разныхъ хлебныхъ зеренъ: рожь, овесъ, просо, гречиха, пшено, иногда изъ одной только гречихи или пшена. Около полуночи берутъ эту кашу въ горшкь и бутылку водки, съ песнями несутъ въ глухое место, ставятъ кашу на снъгъ, сами усаживаются вокругъ нея, выпиваютъ водку; затемъ девушки немного поодаль отъ кружка загребаютъ кашу въ снегъ. Закопавши кашу, приносять несколько кулей соломы въ какойлибо огородъ, разстилаютъ её, садятся и поютъ веснянки, главным образом следующую:

Ой збирна, збирна да субитонька.
Да моя ничка Петривочка,
Да не выспалась удивочка,
Да й усю ничку биль бэлила.
Соби явора приманыла:
— Да ой ты яворъ, яворочку,
Да подай мыни хоть гилечку (ветку) [12:161-162].

Зрозуміло, що в наведеному вище тексті представлені нашарування різних часів, але чітко виділяються такі моменти: вірили, що померлі відвідують живих родичів у певні дні; саме в один із таких днів у землю закопують кашу з різних зерен (зерно — символ плодючості; каша (первісно — товчене зерно з водою) — елемент жертвоприношення; сакральна їжа); приносили до городу солому, яка символізує кінцеву стадію кругообігу в живій природі і водночас початок нового рослинного циклу; веснянками прискорювали прихід весни, коли відновлювалась родючість землі (померлі предки допомагали в цьому); у тексті веснянки дівчина залицяється до хлопця (парування молодих — умова для продовження роду).

Для підтвердження правильності наших думок процитуємо О. Фрейденберг: жінка, за аналогією із землею, пов'язується не тільки з родючістю, а й зі смертю і з померлим; вона — труна, в якій людина вмирає і відроджується [10:83]. Померлого закопують у землю, щоб він міг вийти з неї подібно до рослини. Найголовнішими рослинами в землеробський період були зернові. Тоді можна говорити, що смерть ототожнюється із врожаєм, а померлий сприймається в аграрних образах як персоніфікація плідності землі. Померлого, як правило, кладуть на столі, де лежить їжа, хліб і вино; коли ж його закопують у землю, над його тілом ставлять стіл і їдять за ним, повторюючи оживлення померлого. Перебування на столі означає перемогу життя над смертю [10:204]. Тут О. Фрейденберг акт смерті й акт їжі вважає стійкими омонімами: в акті ковтання рот людини метафорично уподібнюється землі, череву, потойбіччю, народжуючому органу. Ковтаючи, людина оживлює об'єкт їжі й оживлюється сама. Тож їжа — метафора життя й воскресіння [10:67].

Володимир Данилов ще на початку минулого століття переконливо писав про те, що в уявленнях про смерть і потойбічне життя людини велику роль відіграють птахи. Пояснити це можна по-різному, наприклад, "Птах" — метафора "неба", писала О. Фрейденберг, — і якщо його політ провіщає (у давнину гадали по польоту птахів), то це означає, що і птах, і небо могли пророчити, прорікати [10:133]. Тому, мабуть, у голосіннях звертаються до птахів із проханням переказати померлим про живих і принести вісточку з потойбіччя, бо саме вони — єдині посередники між світом живих і померлими. На думку В. Єрьоміної, образ смертіптаха утворила швидкість, з якою приходить смерть [13:74]. Пам'ятаючи, що міфологічне мислення ототожнювало людину з рослинним і тваринним світом, смерть — із зникненням, відродження — з поверненням, дозволимо собі припустити, що тільки птахи й могли ототожнюватися з померлими, тому що прадавня людина кожного року мала можливість у природі регулярно спостерігати появу і зникнення саме птахів. Плакальниці уявляли померлого в образі будь-якого птаха [14:1]. До того ж, думка, яка порівнювала людину з птахом, не зупинилась тільки на цьому і розвинула порівняння в такий образ, коли померлому приписувалися всі атрибути, які так чи інакше характеризують птаха як такого [14:10]. Наприклад:

Моє дитятко, моя пташечка! Хто тепер мені буде щебетать раненько, воркувать низенько?;

... куди ж ти, моя пташечко, улітаєш, мене покидаєш? (там само);

... а мои браты-соколы встричайте да пизнавайте свою матинку, а як не пизнаете, так людей спитаете [15:184] (брати померли раніше, а дочка плаче по матері. — *О. Я.*).

Тексти голосінь, які ми аналізували, донесли до нас, по-перше, уявлення про те, що царство мертвих знаходиться десь високо на небі, там, де вирій. Рай (ірій, вирій), — пише Б. Рибаков, — чудовий сад, що знаходиться десь у далекій сонячній стороні. Поняття "вирію" не книжне, а народне... Очевидно, душі предків повинні потрапити до себе в рай, у своє постійне місце перебування. В усіх народних уявленнях про душі померлих вони виявляються такими, які кудись летять. Місце перебування душ в ірії, звідки прилітають перелітні птахи, вплинуло на те, що і самі душі предків ототожнювались із птахами" [9:264-265].

"Соловеечки будуть щебетати,
а зозуленьки кувати, а я буду йихъ пытаты:
соловейки мойи, братики, а зозуленька моя ненька.
Вы высоко летаете, вы далеко буваете,
чы вы не бачылы моейи матинки,
чы не передавала вона свойимъ
дитечкам поклона и вирного слова?" [6:100].

Б. Рибаков згадує повір'я, в якому ключі від вирію зберігає зозуля [9:264]. У наших текстах звертаються частіше за все до матері-зозуленьки (а куды-жъ тебе несуть, мою ридненьку, мою зозуленьку? Матинко, моя-жъ зозуленько!). Але є й приклади, коли зозулею називають чоловіка, дитину:

...Зозулі въ садочку кують, а нашого хозяина не чуть [15:83];

(плачъ по умершему ребенку)...Коли я тебе побачу? Чы ты зозулею прылетышъ, чи соловейкомъ? [6:104]

В. Сокіл запевняє, що легенди, котрі стосуються виникнення зозулі, виходять з архаїчної міфологічної традиції. На цей час у Карпатському регіоні виявлено лише два фольклорні варіанти. Діти не слухали своєї матері, вона залишила їх і перетворилася на зозулю. У другому варіанті зозулею стала дочка, котра насміхалася з матері. Останній мотив — зозуля з дівчини — побутує і в інших регіонах України. Мотив перетворення на зозулю зберегли й інші етнокультурні традиції. У сербів сестра перекинулась зозулею, бо плакала за мертвим братом; у словацькій легенді зозулею стала дружина коваля, у польській — княжна; в українських піснях і баладах віддана заміж у далекий край жінка перекидається зозулею і прилітає до матері [17:45-46].

У навчальному посібнику В. Борисенко наведено текст сирітської пісні, в якій звертаються до померлого батька (пісню співають на дівич-вечорі сироті):

Пошлю сокола повише неба, мені батенька треба.
Ще сокуленько не долітає, батенько навздогад знає:
— Чого, соколе, чого ясненький, з якою порадою?...
[7:176].

Тут "рай", "вирій" знаходиться десь вище неба.

"...Куди-жъ ти йдешъ?... Яма глубока, трава зелена. Будуть пташки тамъ литать, а ми будемо питать: Чи не бачили нашой матуси дорогои? Перекажить имъ поклон: нехай устануть, подивлются на своихъ сыротъ" [15:184].

У наведеному тексті "вирій", де літають пташки, переміщено під землю, в глибоку яму, куди "пішло" тіло померлого.

Цілком природно, що чіткого розмежування у віруваннях людей стосовно того, що душа відлітає у вирій, а дух залишається з родиною, не було й не могло бути. Душа і дух — ідеальні поняття, пояснити і розмежувати які пересічній людині важко й дотепер. Християнство, як відомо, залишає тільки одне з них, бо там мова йде про Отця, Сина і Святий дух.

Згідно з народними віруваннями, як відомо, існування людини продовжувалося як у формі душі, так і духу. Наприклад, під час Святого вечора, коли відбувалося поминання померлих, на столі залишали миску з кутею і ложками, щоб душі родичів могли бути на святковій трапезі. Померлі сходилися до хати звечора, і коли домочадці сідали за стіл, то дмухали на лаву перед тим, як сісти, "щоб не присісти чиюсь душечку" [7:178]. Перший понеділок після Русального Великодня — поминання померлих нехрещених дітей на "Шуляка". Не можна цього дня жати, бо це — великий гріх. Якщо ж порушити заборону, то з жита виходить дівчина — Дух, яка може затягти в жито й залоскотати [7:179].

Як же у текстах голосінь визначено місце, куди відправляються померлі і звідки приходять їхні душі? По-різному. Часто-густо на це запитання немає відповіді:

Та де-жъ ты тепер будешъ, та куди-жъ ты, моя пташычко, улитаешъ, мене покидаешъ [15:184];

Видкиля тебе, мий синочку, въ гости выглядать, дожидатьця? Чи съ глибокого яру, чи зъ далекого краю, чи з високои могылы, чи з далекои украины [15:85];

Видкиль же мы будемъ тебе выглядать, — чы изъ поля, чы изъ родоля? Ой моя донечка, ой моя голубочка, та видкиль тебе выглядать, та видкиль тебе пытать?... та нихто не скаже, нихто не звистыть [6:107];

Да куды жъ ты полынешъ и поплывешъ, да на яку дорыженьку, да на яку сторыненьку? [6:103]

Чому ж уявлення про місце розташування країни померлих такі різні? Люди відповідають, що ніхто звідти ще не повертався, тому й перевірити неможливо, а рай-вирій кожен бачить по-своєму. Є й історичне пояснення цьому розмаїттю. Річ у тім, що на українських землях у різні історичні епохи практикувалися й різні способи поховання. Померлих відправляли до країни духів за водою в човнах (у тексті є звертання: Матинко, утинко-жъ моя! Матинко, рыбонько-жъ моя!) [15:184]; спускали з гори на санях (да видкиля-жъ мыни тебе вызыраты? Чи съ тіи глыбокои долыны...) [там само]; у лісі (або у спеціальних гаях, присвячених покійним) на деревах підвішували горщики з попелом від поховального багаття (Видкиля мы тебе будымъ выглядать, чы зъ гаю, чы зъ далекого краю?) [6:106]. Коли небіжчика спалювали на вогнищі, гадали, що його душа з вогнем і димом відлітає на небо й там потрапляє до раю (Чы ты зозулею прылетышъ, чы соловейкомъ?) [6:104]. Пізніше, коли тіла померлих стали класти в землю, сподівалися, що небіжчик і там знайде собі притулок [11:132].

"Той світ" під землею — таємничий і загадковий — у текстах голосінь часто прирівнюється до селянської хати:

Ой моя донечка, моя рыдненька, та яка у тебе хата невеселая, — туда ни дощъ не пройде, и витеръ не провіе, и сонце не прыгріе... [11:107];

Охъ, мій чоловиче, мій ясный соколе! Та якужъ ты хату забажавъ смутну та невеселу: туды сонце не прыгріе, туды витеръ не завіе [15:83].

Порівняємо наші тексти з тим, що пише Н. Велецька про архаїчні поховальні споруди — "гробниці"-голубці, які були поширені на Російській Півночі ще в XIX ст. Голубці були і в XX ст. у трансформованій формі схематичної моделі хати, нерідко з пласким покриттям і невеличким отвором у фасадній стіні. Посилаючись на інших авторів, Н. Велецька наводить текст голосіння, в якому детально описується надгрібок у формі хати, який є спадщиною язичницької поховальної споруди — моделі хати. Генезис такого типологічного елемента слов'янської поховальної обрядовості йде від праслов'ян:

...Там построено хоромное строеньице —
Прорублены решечаты окошечка,
Врезаны стекольчаты околенка,
Складены кирпичны теплы печеньки,
настланы полы да там дубовые,
Перекладинки положены кленовые...
И положены там кушенья сахарные,
И поставлены там питьица медвяные... [5:32].

Порівняйте: (дочка плаче по матері) ...зробылы тоби хаточку темную да невыдную, да не съ однымъ да оконечком, да не съ одным да стульчыкомъ... [6:102].

"У ролі посередника, що сполучає світ живих і світ померлих, найчастіше виступає світове дерево", — пише О. Таланчук [11:134]. Ідея дуалістичної організації Всесвіту (образи прадавніх батьків усього живого на Землі) втілена в Землі-Матері й Небі-Батькові, присутня в багатьох міфологіях. Вона була оформлена в далекий праіндоєвропейський період. Матеріалізується така ідея саме в образі світового дерева — опорі, яка підтримує поділений на дві сфери Всесвіт. Складну й багатозначну семантику дерева, яка складалася протягом тисячоліть, представила О. Фрейденберг: перед нами божество дерева, яке є одночасно божеством неба, води і смерті; воно персоніфікується у дереві та у тому, що є часткою дерева (у скіпетрі, палиці для подорожніх, гілці), у птахові, у звірові; бог цей є "божеством року", в кому зосереджена міць плодючості на рік; щорічно обирається і його новий річний репрезентант у вигляді жіночо-чоловічої пари. Вважається, що ця пара — божество в особах, і на рік має владу над силами неба і землі. Вони об'єднуються у священному шлюбі [10:72].

Перевтілення померлих у дерева і квіти широко відоме всім слов'янам. "Частини дерева стають частинами тіла", — зауважує Н. Велецька і наводить приклад: ...Стала собі під явора, під явора зеленого, під синонька під свойого... Зачала... галузки та й ламати, зачала кровьця цяпкати, зачав синонька

кричати: "Мати моя наймиленьша! Не ламже мі пальці (кости) мої, пальці (кости) мої дрібненькії! [5:33-34].

Без сумніву, це — рудименти ще праслов'янської традиції. Такими ж давніми можна вважати і символи, які зустрілися в наших текстах:

Донечку моя, фіялочко моя, видкиль буду тебе вызырать... [6:102].

Моя матинко,...моя вышенько и моя черешенько... (6:100).

В. Данилов у своїй роботі пише: "При вживання символів зі світу рослинного царства відбулося нарощення на слово-символ тих атрибутів, які усвідомлюються нероздільно з поняттям про рослину" [14:4). У текстах чітко простежується думка: жива людина — рослина, мертва людина — одцвітаюча або зів'яла рослина:

Моя донечко, моя тополечко,
Моя донечко, моя маковочко,
Моя донечко, моя рожа повная!
Якъ же ти зацвила и скоро отцвилась и обсыпалась... [6:98].

...Немае цвиту чырвоного, немае роду рыдного...
Нада цвиту маковку, нема рыднишого надъ матинку... [6:99].

Важливою є думка В. Данилова про те, що порівняння людини з живою природою не зупиняється на певній точці, і мова доводить такі порівняння до крайньої межі [14:15]. Наприклад: Моя дытыночко, моя родиночко, моя пташечко, и моя комашечко, и моя роза повная, и моя роза червоная, и моя ягода повная, и мый цвиточокъ, и моя крашаночко! [6:100].

Зробимо висновки на основі представленого матеріалу:

1. Поняття "потойбіччя" органічно пов'язане з уявленнями наших предків про життя і смерть. У праіндоєвропейський період люди не розмежовували ці поняття; їхні уявлення можуть бути представлені у формулі: "життя" є "смерть" (життя = смерть).

2. У період трупоспалення "потойбіччя" — десь на небі або вище неба ("у вирії", куди відлітає дим (душа) померлого). "Душа" уявляється птахом, який після смерті прилітає до родини померлого.

3. Пізніше трупи просто закопували в землю, де в череві Матері-землі й було "потойбіччя". Мати-земля "відроджувала" померлого у вигляді дерева або квітки. "Той світ" під землею був дзеркальним відображенням "цього світу" (прикладом може бути текст голосіння матері по дочці: Ты должна была через три года быть невестой. Такихъ (какъ ты) невестъ не бываетъ, дочь моя. Спиной подъ венецъ не идутъ, — попарно идутъ подъ венецъ, дочь моя! [6:111].

4. Чіткого уявлення про "потойбіччя" у текстах голосінь немає, адже звідти ніхто не повертався; адже тексти голосінь увібрали в себе вірування різних епох і етносів; адже традиційні частини Всесвіту ("вирій" — "цей світ" — "аід") у віруваннях прадавніх українців, як і в інших народів світу, об'єднані "світовим деревом". По його гілкам можна було дістатися до "вирію", а по корінню — перейти в "аід".

Одеса

Список літератури

1. Міфи України. За кн. Г. Булашева "Укр. народ у своїх легендах, реліг. поглядах та віруваннях" / Пер. Ю. Буряка. — К., 2003. — 383 с.
2. *Селіванова О.* Актуальні напрями сучасної лінгвістики (аналітичний огляд). — К., 1999. — 148 с.
3. *Коваль-Фучило І.* Українські похоронні голосіння: генеза і поетика. — Дис... канд. філол. н. — Львів, 2002.
4. Одна глава объ украинскихъ похоронныхъ причитаніяхъ Владиміра Данилова. Отдельный оттіскъ изъ журнала "Кіевская Старина". — Кіевъ. — 1906. — 14 с.
5. *Велецкая Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 2003. — 240 с.
6. Остатки язычества въ погребальныхъ обрядахъ Малороссии // Этнографическое обозреніе. — 1898. — № 3. — С. 93-112.
7. *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. — К., 2000. — 191 с.
8. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1991. — 638 с.
9. *Рыбаков Б.* Язычество древних славян. — М., 2002. — 592 с.
10. *Фрейденберг О.* Поэтика сюжета и жанра. — Л., 1936. — 454 с.
11. 100 найвідоміших образів української міфології. — К., 2002. — 448 с.
12. Этнографіческія мелочи. (Изъ местечка Верківки, Нежинскаго уез., Черниговской губ.) // Этнографическое обозреніе. — 1898. — № 3. — С. 159-163.
13. *Еремина В.* Историко-этнографические истоки "общих мест" похоронных причитаний // Русский фольклор. Поэтика русского фольклора. XXI. — Л., 1981. — С. 70-86.
14. *Владиміръ Даниловъ.* Символика птицъ и растеній въ украинскихъ похоронныхъ причитаніяхъ. — Кіев. — 1907. — 18 с.
15. Похоронныя причитанія южнаго края. С. Брайловскаго // Русскій филологическій вестнікъ издаваемый подъ редакціею А. И. Смирнова. Томъ XII (Годъ 6-ой). Варшава, 1884. — С. 179-187.
16. *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. — К., 1995. — 157 с.

Таблиця № 1

Випростані пози: ідея про життя після смерті-сну у вигляді людини; потойбіччя під землею, де спить сонце. Покійнику клали необхідні речі: їжу, зброю, прикраси.

X – IX – VIII століття до н.е.

Скорчені пози: ідея про перевтілювання і друге народження у вигляді звіра, рослини або птаха.

X – IX століття до н.е.

Жертовне трупоспалення: ідея вічного життя закріплена в уявленнях про душу, яка відлітає до вирію; тіло закопують: ідея про зв'язок із предками, які живуть під землею.

X – IX – VIII ст. до н.е.

In the article the evolution of Slavic pre-Christian ideas about death, paradise and the next world are examined. Different assessments of these ideas made by linguists, historians and specialists in ethnography are illustrated in the texts of Ukrainian keening published in the XIX century. Key words: mythological thinking, ritual, paradise, paganism of ancient Slavs, the next world.

СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ ТРАДИЦІЙНОЇ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ

Олександр КОВАЛЬКОВ

Останнім часом загальноприйнятим в історичній та етнографічній науці стало вирокремлення у розвитку суспільства декількох етапів, а разом із тим — умовного типологічного поділу минулого людства на історично детерміновані форми соціальної організації. Зокрема виділяють періоди, з якими пов'язували домінування традиційного, індустріального або ж постіндустріального (інформаційного) суспільства. Критеріями для такого поділу виступають характер господарської діяльності, рівень розвитку виробничих сил, ступінь соціальної мобільності та здатність до трансформації, особливості світосприйняття тощо. У цій схемі традиційне суспільство ототожнюється з суспільством аграрним.

Селянський спосіб життя та селянська культура є універсальним минулим сучасної людини. Тому універсальним можемо вважати і породжений селянською цивілізацією комплекс народної культури, в тому числі і систему народних вірувань та міфологічних уявлень. За безперечної унікальності етнічних міфологічних систем слід зазначити, що спіль-

них рис у них значно більше, ніж суттєвих розбіжностей. Останні, як правило, проявляються більше у формі, ніж у змісті. Міфологічне (архаїчне) мислення підпорядковане єдиним законам, оскільки породжене воно значною мірою ідентичними чинниками. До таких відносимо життя у тісному контакті з природнім середовищем, що спричиняє його обожнення, низьку мобільність, що породжує просторову обмеженість світогляду, відому безсилість перед оточуючим середовищем, що робить психіку надзвичайно вразливою. Останнє ж, у поєднанні з бурхливою фантазією, породжує віру в надприродне.

У системі міфологічного мислення, особливо з поширенням в історичній науці методології структуралізму, популярним стало виокремлення ряду ментальних категорій — часу, простору, ставлення до праці, усвідомлення життя і смерті, поняття про потойбічний світ та усвідомлення чужого тощо. У радянській науці першу спробу їх комплексного дослідження запропонував медієвіст А. Гуревич [1]. В українській етнології в даному контексті можна назвати дослідження М. Гримич [2], В. Давидюка [3], М. Поповича [4].

Серед названих ментальних категорій ми виокремлюємо категорію міфологічного часу, яка в системі традиційної ментальності займає одне з ключових місць.

Категорія міфологічного часу, на жаль, не стала предметом спеціального дослідження у вітчизняній етнології. Хоча в окремих працях принагідно піднімалися деякі аспекти зазначеної проблеми, але виключно в контексті інших пошуків, як явище другорядне. Аналіз етнографічної літератури засвідчує, що у вітчизняній науці увага приділялася лише таким сторонам часових характеристик, як:

— календарні уявлення та календарна обрядовість;

— часовий вимір демонологічних уявлень;

— час у структурі обряду.

Спробу розглянути міфологічний час як самодостатній елемент народної міфології здійснив у 20-х рр. XX ст. К. Копержинський [5], але і йому не вдалося вийти за межі дослідження українського календаря.

Дана розвідка є спробою узагальнення результатів дослідження системи усвідомлення часу в східнослов'янських традиційних віруваннях на матеріалах міфологічного фольклору. Окремі сюжети часових уявлень стали предметом наших попередніх публікацій [6].

Основною характеристикою усвідомлення часу в народній світоглядно-міфологічній системі, на нашу думку, є відсутність універсальної та об'єктивної ідеї часу. Час носив суб'єктивний характер, він був статичний і дискретний. Час був конкретний, а тому множинний і багатоманітний, локальний і предметний. Ставлення до часу можна охарактеризувати як безсвідоме, усвідомлення його відбувалося на рівні підсвідомого. Час носив більш ніж парадоксальний характер із сьогоднішньої точки зору, але ця парадоксальність органічно вписується в систему міфологічного світосприйняття.

Для традиційних уявлень українців, як і для решти землеробських народів, характерне усвідомлення часу як явища циклічного. Життя в тісному контакті з природою, тотальна залежність від природних стихій та природних ритмів зумовили стійкі, майже симбіотичні зв'язки індивіда з оточуючим середовищем. Час можна вимірювати перш за все шляхом спостереження різних періодичних процесів, що відбуваються в природі. З року в рік селянин спостерігав за зміною ідентичних річних циклів: народженням, змужнінням, старінням і смертю природи. Смертю, яка передбачала нове народження. З року в рік, відповідно до природних ритмів, селянин здійснював одні й ті ж господарські роботи. Природно-господарський цикл не передбачав нічого нового. Це було вічне повторення. Людина при такому тотальному кругообігу не отримувала нової інформації. У природі не помітний поступальний розвиток, принаймні візуально. Тому цей кругообіг не міг не стати в центрі духовного життя.

Така природно-циклічна модель часу знайшла відображення в календарній обрядовості. Ідея кругового руху в ній є визначальною: це і хороводи, що імітують рух сонця по небу, і вінок — символ вічності, і використання колеса в обрядовій практиці тощо.

Язичництво за своїм характером утилітарне. Сам язичник був скоріше матеріалістом, ніж метафізиком. Релігійна віра і релігійна практика були спрямовані перш за все на задоволення проблем сьогодення: вдале полю-

вання, щедрий урожай тощо. Від богів чекали щастя й добробуту саме в теперішньому, реальному житті. Це, в свою чергу, призвело до усвідомлення як єдино реального лише часу теперішнього. "По відношенню до нього і минуле, і майбутнє виступають як "чуже", людина відчуває себе спокійно лише "тепер" і "тут", — писав М. Попович [4, 127].

Таке ставлення до часу породжує анахронізм — невід'ємну складову міфологічного типу мислення. Народні історичні легенди не є такими в повному розумінні слова. Це міфо-епічні розповіді про старі та добрі часи, в яких панує достаток та ідилія, герої завжди молоді, не старіють, перебуваючи у вічному "тепер". На події минулого накладаються штампи й моделі подій теперішніх. Епохи і люди перемішані, і парадоксальності такої ситуації ніхто не помічає. М. Блок звернув увагу на те, що "нікого цим не шокуючи, народні поеми середньовіччя однаково зображують паладинів Каролінгської доби, гунів Аттіли та античних героїв, наділяючи їх рисами лицарів XI ст." [7, 107].

Постійне перебування у вічному "тепер" сформувало і підвалини морально-поведінкової культури традиційного суспільства, яке поважало й сприймало за норму лише ті явища та процеси, які постійно повторювалися, були звичними й знайомим з дитинства, перевірені життєвою практикою. Одиничне, яке ніколи не мало місця, зустрічалося вороже. Повторення, а не зміни, які ведуть до "псування" світу, віддаляють суспільство від загальноприйнятих норм, встановлених в "золотий час", були визначальним фактором у формуванні суспільних ідеалів. За словами М. М. Бахтіна, в минулому міфологічне мислення локалізує такі категорії, як ідеал, досконалість, гармонійний стан людини і суспільства [8, 297]. Дана тенденція яскраво простежується в чисельних народних прислів'ях і приказках. "Що давнє, то славне", "Якось давно легше жити було" [9, 508]. "Бере живий жаль, як згадаєш старовину" [10, 70]. "Летось нынешнего лучше", "Древность — главный свидетель", "Старина посдобнее была" [11, 262-263]. Саме така особливість усвідомлення часу сформувала такі риси ментальності традиційного суспільства, як консерватизм і конформізм.

Визначальною характеристикою усвідомлення часу в міфологічній картині світу є якісне його сприйняття. Міфологічна концепція часу передбачає існування неоднорідних за своєю семантикою часових відрізків. Час в архаїчній свідомості заповнений конкретним змістом — природним, людським, господарським. На думку Є. М. Мелетинського, просторово-часові відношення ще не можуть абстрагуватися від заповнюючих простір і час конкретних чуттєвих предметів, персонажів і ситуацій, що призводить до уявлення про неоднорідний характер простору і часу [12, 330]. Час завжди опредмечений. До такого висновку можна прийти, поглянувши хоча б на традиційні слов'янські назви місяців. Вони відображають або їх природно-кліматичні особливості (лютий), або ж їх господарську наповненість (серпень). Часу немає поза людиною та її діяльністю. Для традиційної культури взагалі характерним є відчуття часу, що тече крізь людину [4, 103].

Час, як і простір, може бути злим і добрим, сприятливим для тих чи інших видів діяльності чи небезпечним. Був час, коли людина була безсилою перед таємничими силами, що населяють Всесвіт, і час, коли вона здатна впливати на них і тим самим змінювати природний хід речей. В одних випадках сакральний характер часу був зумовлений магією самого часу, в інших — пов'язаний з вірою в пришестя, пробудження, активізацію в окремі моменти часу надприродних сил.

У межах року, тижня, доби існували свої легкі і важкі, сприятливі і несприятливі часові періоди [Див. 6]. Таке ставлення до часу значною мірою впливало на життя і побут селянина, формувало специфічний кодекс поведінки, визначало релігійну і обрядову практику. "Необхідно, щоб... час, в який розпочинається дійство, був сприятливим. Для того, щоб запобігти небезпеці, необхідно рахуватися з якістю часу, так само, як і з пророцтвами" [13, 402]. Жодна господарська операція, жодне обрядове дійство не розпочиналося без врахування фактора часу. "Істотним було визначити найбільш сакральну точку простору і найбільш сакральний момент часу" [14, 25]. Приказка "у потрібний час у потрібному місті" мала в ті часи буквальне значення.

Але сакральним простір робить саме сакральний час. Ірраціональний світ відділений від світу реального не стільки в просторі, скільки в часі. Одні і ті ж об'єкти оточуючого світу — лазня, берег річки, ліс, житнє поле — в одні періоди часу вважалися цілком безпечними, а в інші — ставали ареною діяльності таємничих сил.

В основі визначення сакрального часу в міфологічних уявленнях лежать різні мотиви. Серед них можна назвати такі:

— положення сонця на небі або ж в межах року (періоди сонцеворотів та сонцестояння), або ж в межах доби (ніч, полудень);

— положення місяця (періоди народження місяця, повний місяць);

— святкові дні, які визнавалися сакральними самі по собі;

— демонологічні уявлення, а саме віра в активізацію міфологічних персонажів у визначені періоди часу (період Русалій, Святки тощо);

— присвячення окремих днів тижня тим чи іншим міфологічним персонажам (Понеділок, П'ятниця) тощо.

На думку деяких вчених, більшість часових відрізків, що визначаються сакральними, можна розглядати як "рубіжні" — такі, що знаходяться на стику природних циклів і часових відрізків різної протяжності [15, 62]. Це цілком відповідає розповсюдженому народному уявленню про межу як сакральний об'єкт простору.

Про віру в демонічний характер окремих часових відрізків яскраво свідчить уявлення про особливо небезпечні моменти часу, які до того ж неможливо передбачити (так звану "фатальну годину"), зафіксовані переважно серед населення Західної України [Див. 6].

Уявлення про особливу семантику часових відрізків різної протяжності ускладнювалося персоніфікацією та демонізацією останніх. Залежність від примхливої природи призвела до формування враження, що об'єкти оточуючого середовища за своїми якостями — добрими, злими — наділені персональними характеристиками на зразок людських. Міфологічне мислення також нездатне охопити й зрозуміти сутність природних явищ і процесів, тому пояснює їх за допомогою фантазії. Розум переносить на предмети неживої природи ознаки предметів живої, не відокремлюючи одних від інших [16, 15]. До того ж міфологічне мислення розвивалося переважно в конкретних, а не в абстрактних формах [17, 291]. Це призводить до одухотворення стихій і природних об'єктів. Виникають образи, що є їх уособленням. Так, об'єкти оточуючого середовища перетворюються на суб'єкти, які суттєво втручаються в життя людини. Архаїчна свідомість продукує віртуальний світ, але його реальність в ній сумнівів не викликає. Проте конкретизуюче мислення персоніфікує і цілком абстрактні поняття. У багатьох міфологіях відомий образ смерті, небезпечних хвороб (чуми, холери, лихоманки). Поширеним у східнослов'янських уявленнях є образ Долі. У повідомленнях також фігурують міфологічні персонажі, що уособлюють відрізки часу різної протяжності:

— в межах доби — нічниці, полудниця [Див. 6];

— в межах тижня — Святий Понеділок, Матінка Середа, Параскева-П'ятниця, свята Неділька;

— в казковій прозі зустрічаємо образи пір року, уособлення місяців тощо.

При специфіці кожного з названих персонажів спільним для них є:

— активність проявляють у відрізки часу, які вони уособлюють;

— більшість з них тією чи іншою мірою пов'язані зі світом потойбічним;

— проявляють гіпертрофовану ворожість по відношенню до людей, що є ознакою їх демонізму.

Традиційне суспільство особливою мобільністю не відзначається. Просторовий світогляд селянства ще до кінця XIX ст. значною мірою обмежувався сільською округою. Тому при характеристиці традиційної темпоральності ми виділяємо ще одну її особливість — локальність часового виміру. Час виступає як категорія, що має цінність для досить обмеженого колективу. При хронологічних розповідях орієнтиром часто виступають події місцевого життя: "голодного року", "як убили Івана" [18, 4], "як саранча хащу гладала" [19, 3] тощо.

Така локальність проявлялася і в існуванні особливого часового виміру — сімейного, або родового часу, що має цінність виключно для представників конкретного роду. Важли-

вим хронологічним орієнтиром був лік поколінь. Достатньо було встановити належність людини до того чи іншого покоління, щоб локалізувати в часі події, пов'язані з нею. “Час — це солідарність людських поколінь” — писав А. Я. Гуревич [1, 111].

З родовим часом тісно пов'язане і уявлення про смерть. Вона ні в якому разі не розглядалася як кінець людського існування, але як закономірний етап народження, смерті й нового відродження всього сущого [20, 29]. Тому смерть розглядалася як необхідність, а народження — завжди як відродження [21]. Але саме таке сприйняття смерті спричинило уявлення про щось, що може бути, окрім “тепер”, що крім сучасного можуть бути й інші часові виміри — перш за все майбутнє. Хоча майбутнє це усвідомлювалося як проекція сучасного, людина завжди відчувала себе причетною до нього.

У системі часових уявлень можна виділити і особливий святковий (або обрядовий) час. Будь-який святковий період наділявся сакральним змістом. У такі дні не працювали, бо вірили в можливе втручання надприродних сил у життя людини. Не випадково на такі дні припадають строки ворожінь, обрядових і магічних дій, покликаних забезпечити допомогу неземних сил [Див. 6]. Обрядовий час протистоїть часу буденному, уповільнює його хід та змінює його напрямок. Він завжди спрямований у минуле, коли розроблявся сценарій обряду. Саме такий часовий реверс унеможливлює усвідомлення часу як явища нециклічного.

Розглянуті особливості часових уявлень в традиційних віруваннях є ключовими, але цим не вичерпується поставлена проблема. Категорія часу тісно пов'язана з основними блоками народної міфології. Подібні уявлення значною мірою впливали на життя і побут селянина, сформували розгалужену систему вірувань, обрядів і табу. І подальше їх вивчення покликане пролити світло на таємничі та маловідомі сторінки духовного життя наших предків.

Бібліографія

1. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1984.
2. *Гримич М.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. — К., 2000.
3. *Давидюк В. Ф.* Первісна міфологія українського фольклору. — Луцьк, 1997.
4. *Попович М. В.* Мировоззрение восточных славян. — К., 1985.
5. *Копержинський К.* До системи понять часу у слов'ян. — К., 1928.
6. *Ковальков О. Л.* Семантика часових відрізків в східнослов'янській дохристиянській міфології // Духовність українства. — Вип. 4. — Житомир, 2002. — С. 80-86; *Його ж.* Язичницьке усвідомлення часу і ментальність традиційного суспільства // Український селянин. — Вип. 6. — Черкаси, 2003. — С. 36-38; *Його ж.* Обрядовий час в системі міфологічних уявлень традиційного суспільства (на прикладі українського селянства) // Український селянин. — Вип. 7. — Черкаси, 2004 — С. 28-30; *Його ж.* Віра в фатальну годину в системі традиційних часових уявлень східних слов'ян (на матеріалах українського фольклору) // Духовність українства. — Вип. 7. — Житомир, 2004. — С. 44-48; *Його ж.* Уособлення добових періодів як персонажі східнослов'янської демонології // Україна і Росія: досвід історичних зв'язків та перспективи співробітництва. — Кривий Ріг, 2004. — С. 293-299.
7. *Блок М.* Феодальне суспільство. — К., 2002.
8. *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотоп в романе // Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. — М., 1975.
9. *Франко І. Я.* Галицько-руські народні приповідки. Ч. 2 // Етнографічний збірник. — Т. 23. — Л., 1901.
10. *Номис М.* Українські приказки, прислів'я і таке інше. — СПб., 1864.
11. *Даль В. И.* Пословицы и поговорки русского народа. — М., 1957.
12. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. — М., 1995.
13. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и духовная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1965.
14. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — Ленинград, 1983.
15. *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. — Т. 1. — СПб., 2001.
16. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М., 1937.
17. *Лотман Ю. М.* Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. — Вып. 6. — Тарту, 1973.
18. *Шухевич В.* Гуцульщина. — Ч. 4. — Л., 1905.
19. *Онищук А.* Народний календар. Звичаї і повір'я, прив'язані до поодиноких днів у році. Записано в 1907-1908 рр. у с. Зелениці Наддвірнянського повіту // Матеріали до української етнології. — Т. 15. — Л., 1912.
20. *Гримич М.* Два виміри українського національного характеру // Наука і суспільство. — 1991. — № 8.
21. *Дяченко М., Частник О.* Простір і час фольклорних світів // Філософська думка. — 1999. — № 1-2.

This article generalizes the results of the research on the particularities of the understanding of the time conception in traditional mythological picture of the world of the East Slavs. The semantics and typology of time in traditional agricultural communities is described by the author as well as its connections to other traditional categories like birth, life and death. Author is explaining the limited by the special categories borders of the traditional folk temporality.

ВПЛИВ ЕТНІЧНОГО ФАКТОРУ НА ФОРМУВАННЯ ПРОГРАМ І ДІЯЛЬНІСТЬ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ В УКРАЇНІ У 1917-1920 роках

Василь КУРТЯК

З вибухом революції 1917 року гноблені нації дістали добрі передумови для власного національного відродження. Ядром цього процесу в Україні мусила стати українська інтелігенція, а базою — селянство, яке найкраще зберегло етнічну культуру і найменше підпало під вплив чужих національних форм та ідей. Революційна ейфорія підготувала народ до сприйняття національної ідеї, утвердження і захисту своєї державності. Справа стала лише за дієвою і твердою національною політичною силою, яка б дала напрям і повела за собою народний рух. Але українські політичні партії не змогли належно поставити українське національне питання. Навпаки, масовий український національний рух змусив рахуватися з собою всі політичні сили не лише в Україні, а й за її межами. Спонтанно спрацював етнічний фактор, що розділив усі політичні сили в Україні на два опозиційні табори: український та антиукраїнський.

Відтепер солідарність чи антагонізм політичних сил визначалися своїм відношенням до українського національного питання. Яких би форм не набирала ця боротьба між названими силами, питання українського самовизначення залишалось центральним. На початку революції всі українські політичні сили об'єднались під гаслом захисту власної державності. Але кожна з партій розуміла цю державність по-своєму, по-своєму її і відстоювала. Саме ця обставина зіграла основну роль у втраті національних форм української державності. Найсильнішого удару українській державності завдали соціалістичні партії, що відмовились від реалізації національно-етнічної ідеї і підтримали класовий за характером загальноросійський рух.

Паралельно з об'єднанням українства формувалась і опозиційна сила. Водорозділом між ними став той же етнічний фактор. Насамперед проти "малоросійського сепаратизму" виступили росіяни, об'єднані в загальноросійські політичні партії. На початку революції їх підтримували єврейські організації України. До цього ж табору належали і так звані "росіяни по культурі" — "малороси", найзапекліші опоненти всього українства. Основною метою "Союза малороссов им. Гоголя" була "борьба против украинизации Малороссии"[1]. Вплив етнічного фактору на діяльність цієї політичної сили виявлявся в тому, що партії з прямо протилежними ідеологічними засадами, партії, що в Росії були потенційними ворогами, в Україні ставали добрими союзниками. Про це свідчать численні блоки і союзи: "Монархічний блок", "Союз відродження Росії", "Союз русского народа", "Рада державного об'єднання Росії"[2], "Російський союз", до якого входили росіяни по крові і по культурі "від кадетів і навіть правіших від них елементів і до російських есерів, соціал-демократів та меншовиків"[3]. Тут, у чужому середовищі, вони насамперед відчували себе не есерами чи кадетами, а росіянами, точніше, противниками української державності. Виходячи з цього, вони і оцінювали все, що стосувалося українського національного питання. Якщо партія в Росії відстоювала свободу і права націй на самовизначення, то в Україні вона категорично не визнавала його. Страх втратити Україну вимагав від них відмовлятись навіть від програмових положень, аби лишень перешкодити державному завершенню політичної боротьби українців. У цьому всі загальноросійські партії були послідовними до кінця.

Для представників правого чорносотенного крила українського народу ніколи не існувало, а були лише малоосвічені селяни — "росси", не було й України, а лише південно-західний край Великоросії. Та й російські ліберали забували про всякі свободи і демократію для українців. Ліві, що нібито визнавали право націй на самовизначення, аж до відокремлення[4], при спробах українців реалізувати таке право вустами Леніна проголошували, що "подібно, як визнання права на розлучення в сім'ї передбачає і право на боротьбу з ним, так само і право на самовизначення ні-

трохи не виключає ні пропаганди, ні агітації проти відокремлення"[5].

Загалом російські політичні партії і сили в Україні можна розділити на чотири групи:

1. ліві радикали — борці за владу Рад, світову державу-комуну (РКПб, ліві есери);

2. соціал-демократи — борці за єдину російську конституційну монархію (кадети і дрібніші угрупування конституціоналістів);

3. ліберали — борці за єдину федеративну Росію (РСДНПм, праві есери);

4. чорносотенці[6].

Праві мали значний вплив на розгортання подальших подій в Україні завдяки значним капіталам, досвіду політичної боротьби та зв'язкам. Ліві все це успішно компенсували політичною демагогією. І все ж їхня соціальна база була обмеженою, бо опиралась вона лише на етнічних росіян та зросійщене ("русскоязычное") населення.

Не наголошуємо на позиціях "Чорної сотні", бо вона чітка і однозначна: українське питання — це "провокація німців і австріяків". Оратор "Чорної сотні" і редактор журналу Шульгін вимагав від Тимчасового уряду "негайно ліквідувати українське питання, арештувати провідників українського руху — Грушевського, Винниченка, Петлюру, бо... ці панове — слуги віденського двору, до рук яких припливло чимало російських грошей"[7].

Найвпливовішою з російських монархічних сил в Україні була партія кадетів. Її соціальною базою були вищі кола ліберальної інтелігенції, середня буржуазія, чиновництво, земці. Етнічний склад партії кадетів А. Гриценко визначив так: "Партія складається з росіян, українців, євреїв. Найбільше росіян, але й малоросів теж немало, російсько-імперське виховання кликало до виконання "долга перед Отечеством"[8]. В. Винниченко визначив позицію кадетів щодо українського питання так: "Всюди пишні фрази про революцію, свободи, права. Але як часом дошкуляла наша впертість в домаганнях Автономії, то через істерики про свободу вишкірялися зуби старої царської бюрократії і ... погрози солдатськими багнетами... — це блискучий зразок непохитної незмінності руської демократії, служінню її меті руського імперализму"[9].

Саме ця двоякість їхніх позицій і вводила в оману не тільки людей сторонніх, а й дослідників. Чимало з них стверджувало, що в часи гетьманату кадети як "щирі українці і справжні демократи відстоювали і впроваджували в життя, як міністри гетьмана, національну програму уряду". Насправді ж конституційні демократи не зрадили своєму ідеалу — за "единую и неделимую". Підтримка гетьманату — це лише політичний маневр. Кадети готові були поробитися і "щирими самостійниками", аби досягти відродження великої Росії. Це підтверджує і резолюція 18 з'їзду партії (8-11 травня 1918 року), що ухвалила: "Заснувати свою, українську КДП з мотивами, що найвищі інтереси держави примушують нас пристосуватися до нових форм державного життя, вливати в них наш зміст"[10]. Що це за зміст, розтлумачив П. Мілюков при своїй зустрічі з київськими кадетами через місяць по з'їздові: "И я, и все мы, в конце концов, прежде всего русские люди и работаем для России и служим Росии"[11]. Ці слова не викликали обурення українських кадетів-самостійників, вони зустріли їх оплесками. Отож, позиція кадетів однозначна — "імперський шовінізм".

До цієї ж течії належали і етнічно-українські конституціоналісти, об'єднані в "Союзе хлеборобов-собственников" та "Протофісії" (промисловість, торгівля, фінанси). Тут переважали "малороси". Саме це і визначало їхню непримиренність щодо українства. Найкраще характеризують позицію членів цього союзу слова запеклого монархіста — генерала Гурко, який заявляв, що "лідери Союзу..." "були до мізку кісток москалі, про жодну самостійність України на хотіли навіть чути..., а термін "українці" був для них тотожний поняттю "гайдамаки", "розбійники"[12]. Та й самі вони вимагали: "...требуем отменить введённый революционным правительством галицийсько-латинский язык, некультурный и чуждый для Украины"[13]. У цих словах явно прослідковується стиль "Чорної сотні". Всі названі вище партії, що об'єднували лише еліту, за ідеологічною орієнтацією були антиукраїнськими. Як нині, так і тоді так звана "русская демократическая общественность" не хотіла визнати за українцями права на самостійне державне існування. Причину такої позиції добре розкрив В. Винниченко, який писав: "Інакше стояла позиція з Україною. Признання її ав-

тономії тягло за собою признання її окремої національності. А це значило зразу зменшити "єдиний і неділимий російський народ" на 30-35 мільйонів, з другого боку це значило перестати бути цілковитим безконтрольним господарем багатої, родючої, цукрової, вугільної, хлібної території. Далі це значило признати за царизмом, та й за самими собою вікову кривду щодо українського народу"[14].

На таких же позиціях тоді в Україні стояли не лише монархісти. Частенько послугами російського імперського шовінізму користувалися і соціалісти та найбільші "свободолюбці" — більшовики. Недарма ж Є. Бош заявляла: "Нині національні гасла відіграють реакційну роль і тому ми повинні ці гасла відкинути… У нас національне питання вирішено раз і назавжди"[15].

На схожих позиціях стояли також есери та меншовики, яких, за словами меншовика Воліна, "на Украине… обьединяла оппозиция против сепаратизма"[16]. Таку позицію можна пояснити тим, що, за твердженням Воліна, "меньшевизм в Украине… опирался на некоторые элементы городского населения и промышленных рабочих.., в подавляющем большинстве из русских, отчасти евреев. Это обстоятельство дало первый повод украинцам видеть в меньшевиках русскую, даже украинофобскую партию, к которой они относились иногда с большей враждебностью не по идеологическим, а по национальным причинам"[17].

Хоча меншовики в спілці з есерами та Бундом увійшли до Центральної Ради, але стали в ній гальмом процесів унезалеження України, бо це загрожувало б "створенням нових перепон на шляху єднання і боротьби пролетаріату"[18]. Так, проголосувавши проти прийняття Четвертого Універсалу, ця "соціалістична трійка" заявила: "Пока украинское движение стоит на почве русского единства — мы его поддерживаем, когда оно сойдёт с этой почвы, мы выступим решительно против него"[19]. Це свідчить, що "соціалістична трійка швидко забула за свободу революцій і завдання пролетаріату, як тільки виникла загроза "русскому единству". Чи не тому Ленін у 1918 р. заявив: "Оказывается, и пролетариат имеет свою национальность"[20].

Меншовики не раз потверджували таку позицію. Вони в своїй резолюції з національного питання наголошували: "Борьба за возможно полное уничтожение распада России, за восстановление её единства… является основной задачей русской революции и российского пролетариата. Необходимо понимать республиканскую федерацию, как переходную форму от полного распада к государственному обьединению"[21].

На схожих теоретичних засадах стояли і російські більшовики, а тому з 1920-х рр. вони прибрали собі горду назву "объединителей России". Від самого початку революції російські більшовики в Україні, на відміну від українських комуністів, вважали себе неукраїнською і протиукраїнською партією: "Ми були неукраїнською партією, хоч ми жили, працювали на Україні…, а партією великоруською. А справа в тому, що ми цілком сторонилися національно-визвольного руху"[22], оскільки членство партії було етнічно чужим українству. Як і в Росії, більшовиками в Україні переважно були росіяни, євреї та ще прибалти. Помітна присутність єврейського елементу в цій партії спричинилася до того, що на побутовому рівні більшовизм в українців асоціювався з комісаром — євреєм, оскільки і в проводі більшовицької партії значну частку складали етнічні євреї. Етнічний склад партії більшовиків в Україні ілюструють партійні списки кандидатів до Установчих Зборів, що їх подає Є. Бош у додатках до своїх спогадів. До списків було включено: по Київській губернії — 9 росіян, 6 євреїв, 1 поляк, 1 українець; по Полтавській губернії — 8 росіян, 3 євреї, 6 українців; по Подільській губернії — 9 росіян і 8 євреїв; по Волинській губернії — 6 литовців, 3 росіяни та 2 українці"[23].

Та не лише людський фактор, а й сама програма діяльності партії не була розрахована на українців. З самого початку для України була виділена роль сировинного придатку для більшовицької імперії. Про це свідчать чисельні резолюції і висловлювання "вождів", що вбивають своїм цинізмом: "Наша партія була великоруською. А для такої партії вживати слова про відокремлення, при одночасній пропаганді за "єдність" (з Росією) є обов'язковими. Для більшості членів нашої партії це були лише "слова", і лишилися "словами" при зовсім інакших "ділах". Вживати "слова" про

відокремлення партія мусила саме для відстоювання "єдності". І доти, доки цим "словам" вірили, нам удавалося осягнути цю "єдність"[24]. Більшовик В. Затонський повідомляв центр про труднощі із завоюванням України: "Поки що серед українців розколу немає і не передбачається, а тому доводиться вести війну з українським народом, а більшовиків лише жменька"[25].

А вже утвердившись в Україні, більшовики, за словами С. Мазлаха і В. Шахрая, "українську культуру підвели під категорію контрреволюційної і без найменшого милосердя придушували"[26]. У цьому більшовики перевершили навіть чорносотенців, бо ті визнавали українство, бодай на побутовому рівні. Лідер більшовицької України Х. Раковський виголошував: "...із етнографічного і із соціально-економічного погляду українського народу, власне, немає, етнографічні відмінності українців від росіян самі по собі незначні"[27]. Все це налаштовувало українців проти більшовиків.

Це значною мірою впливало і на ставлення українців до чисто єврейських соціалістичних і сіоністських партій. А позиції "Бунду", "Поалей-Ціон", "Фолькспартай" та інших були дуже суперечливими. Вони швидко міняли свої позиції, а ставлення до українства в них визначалося поточним моментом. М. Грушевський на самому початку революції, звертаючись до євреїв, застерігав: "Єврейське громадянство повинно якомога швидше визволитись із старих централістичних навичок, від ідеології всеросійської єдності, від ролі наймитів обрусіння, якими євреї були досі"[28]. Відомий український історик Т. Гунчак теж підкреслював таку поведінку єврейства: "Українці з підозрою дивилися на євреїв за їх симпатії до "Единой и неделимой"... Євреї ж з острахом дивились на зріст національної свідомості, і тому часто ставали на бік ворога"[29]. Але вирішального удару проросійській орієнтації єврейства завдав Денікін своїми єврейськими погромами. Один із найвпливовіших єврейських політичних діячів — С. Гольдеман писав: "Таких єврейських погромів (як за Денікіна) ще не було... Який це удар для русифікованої єврейської інтелігенції і заможного єврейства міст"[30]. І справді, після цього значна частка єврейської людності прозріла — вони стали орієнтуватись на УНР. С. Гольдеман визначив наступні орієнтири: "Євреї не мають ані історично-культурних, ні економічних інтересів поборювати нових господарів України; по-друге, якби й хотіли це зробити, не мають за собою тої сили..., мусять добре співпрацювати з українцями в їх державному будівництві"[31]. Гольдеман добре знав соціальне становище єврейства в Україні і його настрої, і тому застерігав одноплемінників від захоплення більшовизмом, оскільки це могло спричинити міжетнічний конфлікт[32].

Найважливішими з єврейських партій, що мали свої відділення в Україні були: "Бунд", "Поалей-Ціон" та "Фолькспартай". Остання була партією дрібної буржуазії та інтелігенції. Її програма була зорієнтована більше на світовий сіоністський рух, ніж на участь у революції в російській імперії. Їхньою метою була держава на теренах далекої Палестини, і та чи інша політична сила в Україні їх цікавила саме в такому розрізі. Єдине, чого вони прагнули — це забезпечення демократичних свобод для євреїв і виступали проти радикальних соціальних експериментів. Несіоністська єврейська буржуазія та несоціалістична інтелігенція орієнтувалися на загальноросійські партії, і якоїсь значної політичної сили в Україні не створили.

Натомість значною популярністю серед трудового єврейства користувалася партія "Поалей-Ціон". Вона стояла на європейських соціал-демократичних позиціях і була урядовою партією в часи правління українських соціалістів.

Лівіше за "Поалей-Ціон" в спектрі соціалістичних єврейських партій стояв "Бунд" та ще так звані "Об'єднанці". На більшовицьких позиціях стояв "Союз трудящих єврейських мас". У його статуті зазначалось: "...головне завдання — розповсюдження ідей комунізму і радянської влади серед єврейських трудящих мас..."[33]. Характерною для ілюстрації позицій єврейських соціалістів є політика Бунду.

Ще весною 1917 р. єврейська спільнота України об'єдналася в Раду єврейських громадських організацій для захисту політичних і економічних інтересів єврейської нації"[34]. Але Бунд відмовився від співпраці з дрібно-

буржуазними угрупуваннями. Це і було початком майбутнього розколу. На кінець 1918 р. розбіжності між правими і лівими стали настільки серйозними, що рада розкололася. Бундівська фракція вийшла з Національного зібрання. "Об'єднанці" і "Поалей-Ціон" були готові стати на той же шлях. Фракції сіоністів, клерикали "теж вперто не йшли на компроміси"[35]. А далі шлях був ясний — для одних еміграція, для других — більшовизм.

З позицій українських національних інтересів прийнятніша позиція правих партій, які мало втручались в українські національні справи, займаючись більше корпоративно-національними єврейськими проблемами. Натомість саме ліві партії, користаючись зі своїх впливів у зденаціоналізованому українському місті з переважаючою часткою єврейської людності, зуміли підняти значну частину робочої верстви на підтримку більшовиків.

Отже, партії національних меншин вели свою особливу політику, часто несумісну з українськими національними інтересами.

Українці, за малими винятками, цуралися загальноросійських політичних партій і підтримували свої, українські. Вони могли вибирати із цілого спектру українських політичних партій — від монархістів-гетьманців до комуністів. Тому в українському рухові на чільному місці опинилось поряд із національним ще й соціальні питання. Для українця національна проблема завжди була тісно пов'язана з соціальною, бо гноблення імперії однаковою мірою проявлялось як в національній, так і в соціальній сферах. Оскільки етнічні українці в своїй масі належали до трудових прошарків, то в них національне невідступно поєднувалось з соціальним. Крім того відсутність чисельної національної еліти призвела до того, що українські соціалістичні партії майже не мали впливу на людність. Базу для українського державотворення складало українське селянство, а рух очолила молода студентська генерація з українських есерів.

В Україні відчувався брак справді національної еліти. Ті, хто очолив революцію, були звичайні ідеалісти. Вони добре вичитали вчення Маркса і хотіли перекинути світ догори ногами. Так, вони хотіли ощасливити український народ в ідеальному соціалістичному суспільстві. Вони знали чого хочуть, але зовсім не знали як цього досягти. Найбільша опора української революції — селянство — не сприйняло абстрактних ідей "комуністичного майбутнього". Воно було за соціалізм лише тому, що соціалісти обіцяли розділити землю і завести народоправство. Їхній соціалізм був не за горами, а поряд — на власній ниві, у своєму селі. Нечисленне українське робітництво, що зберегло ще коріння у селі і не прижилося в русифікованому місті, щиро підтримало українські національні змагання. У народі національно-державницький запал був набагато сильніший, ніж в програмах політичних партій, тому не партії вели народ за собою, а скоріше, навпаки, — народ зі своїм анархізмом наосліп пробирався невідомими нетрями політики, а урядові соціалістичні партії тільки констатували зміну його поглядів і підлаштовували під неї свої програми. Через те вони не справилися з роллю провідника нації, що призвело до втрати державності.

Серед національно-українських партій можна виділити наступні п'ять груп:

1. національно-державницькі;
2. державницько-монархічні;
3. національно-демократичні;
4. соціал-демократичні;
5. комуністично-більшовицькі.

Партії перших двох груп виробили свою національно-державну ідеологію, а партії трьох останніх груп послуговувалися чужинецькою, національно-ворожою українцям доктриною.

Об'єднувала партії двох перших груп єдина мета — українська самостійна держава, але шляхи державотворення і устрій майбутньої держави вони розуміли і уявляли по-різному. Причиною цього були ідеологічні чинники, зокрема, розходження між М. Міхновським і В. Липинським. Перший з них окрім ідеологічного обґрунтування самостійницької ідеї має заслугу в організаційному оформленні і розгортанні діяльності перших організацій самостійників. До таких належать: УНП (Українська Народна Партія), що увійшла в революцію з назвою УПСС (Українська Партія Соціалістів-Самостійників), Братство Самостійників та ще одна УНП, що була заснована вже в часи революції.

Направду буде сказано, що й усі інші партії цієї течії завдячують своїм народженням Міхновському, хоча декларативно він не належав до жодної з них, і все ж був трибуном боротьби для всіх, хто прийняв його гасло: "Єдина, Неподільна, вільна, самостійна Україна, від гір Карпатських, аж по Кавказькі"[36]. Він закликав до об'єднання всі національно-мислячі сили, незалежно від їхніх партійних і релігійних поглядів, до повстання проти імперії: "Українська нація мусить добути собі свободу, хоч би й захиталася ціла Росія... Вперед, і нехай кожен з вас знає, що коли він бореться за народ, то мусить дбати за весь народ, щоб цілий народ не загинув через його необачність"[37]. Так вперше з часів Мазепи в Україні відроджується гасло державницького націоналізму. При цьому М. Міхновський настоював на пріоритетності національності й соборності, але визнавав, що: "...в Україні, як ніде в світі, питання соціально-економічне є заразом й питанням національним"[38].

Ним же чітко визначено і роль етнічного чинника[39], під якою він розумів програму найближчих дій в рамках державного будівництва, запропоновану ним Центральній Раді: "Негайно проголосити повну державну самостійність України, сформувати міцну українську армію, і спираючись на неї, перебрати в свої руки владу в Україні, заключити сепаратний мир із Центральними державами і відізвати все українське воящтво з фронтів і поставити його, як національне військо на сторожі кордонів, насамперед із Московщиною, а тоді приступити до розв'язки соціальних питань"[40]. На його думку, насамперед слід утвердити власну державність, навести лад у краю, а вже потім дбати за внутрішніми соціальними протиріччями. Але зовсім іншою була позиція уряду УНР. М. Грушевський писав до Міхновського: "Ні я, ні мої товариші не згоджуємося з Вашими поглядами — навпаки, завсігди проти них виступали, бо вони не згідні ні з нашими принципами, ні з інтересами України"[41]. Як легковажно поєднано "свої принципи" з інтересами України! А свої принципи В. Винниченко (голова уряду) проголосив у липні 1917 р.: "Я насамперед соціаліст, — а вже потім українець"[42]. Майбутній прем'єр соціал-демократ Б. Мартос заявляв: "Коли Україна не буде в усьому побудована по програмі моєї партії, то я не хочу ніякої України"[43]. Так соціалістичний ідеал затьмарив ідеал розбудови української національної держави, а соціалістичний уряд зайняв позицію посередника поміж імперією і власним народом.

Тогочасна українська інтелігенція, що волею долі опинилась на чолі народного визвольного руху, не зуміла дати ради цьому масовому рухові, спрямувати його в державотворче русло, бо вона сама виросла й виховалася на позиціях старої зрадливо-руйнівної малоросійської ідеології. Вона нездатна була сприйняти навіть те, що вже було випрацювано українськими по-державницьки мислячими інтелектуалами, зокрема М. Міхновським.

Загальна слабкість українських національно-державницьких сил демократичного напрямку зумовила появу й поширення монархічно-спадкової концепції української державності В. Липинського. Прихильники української монархії критикували не лише соціалістичну, а й націонал-демократичну концепцію Держави. В. Липинський з гумором підмічав, що всю соціально-економічну єдність українського національно-визвольного руху соціалісти зводять до гасла: "Бий панів, бо вони буржуї", а націоналісти — до лозунгу: "Бий панів, бо вони не українці"[44]. Тому В. Липинський та монархічні політичні кола (Хліборобська демократична партія, "Протофіс", Союз хлеборобов-собственников) вважали, що "...для державного унезалежнення ми хочемо всі класи і всі "нації" України об'єднати під спільним гаслом політичним (державництво) і спільним гаслом патріотичним... До української нації через українську державу"[45]. Ідеалом гетьманців-державників була територіально-державна монархія українського гетьманського типу. Основою держави мав стати хліборобський клас, що складався б із українського селянства і поміщиків. Але як В. Липинський думав подружити поміщиків-росіян і поляків з українським селянством, лишилось загадкою.

Аналіз політичних програм і конкретних політичних дій свідчить, що лише несоціалістичні національні партії пропонували реальні підходи до розв'язання проблеми політичної,

національної, господарської консолідації нації, розв'язання проблеми співжиття українців з національними меншинами. До таких партій належала Українська народна партія (УНП), що в революцію увійшла під назвою Українська партія соціалістів-самостійників. УПСС ставила собі за мету "просвітити українських робітників і селян до розуміння ними своїх національних та соціалістичних завдань"[46]. Ідеї соціал-самостійників не сприйняли ні націоналісти, ні соціалісти. М. Міхновський відрікся від них і заснував нову Українську народну партію. Вже в 1917 р. УНП Міхновського та Українська хліборобсько-демократична партія (УХДП) були найвпливовішими серед націоналістичних партій. До цього ж напряму належали ще малочисельні Українська народно-трудова партія та Українська партія праці.

У роки революції жодна з цих партій не була при владі, не мала в уряді своїх представників. Але при цьому вони, дбаючи про єдність української нації, ніколи не виступали проти уряду УНР, не саботували його рішень, пропонували йому свої послуги. Водночас ці партії ставилися вельми толерантно до своїх опонентів-соціалістів: "Всякий українець, — наголошено в резолюції УХДП, — який бореться за вільну Україну, і всякий чужинець, який наше право до повної незалежності фактично визнає — наш союзник. Хоч би його погляди в інших справах не відповідали позиції нашої партії. Всякий український робітник, котрий відрікається ідеї вільної України, і тим самим служить інтересам чужої держави, і всякий чужинець, котрий в ім'я цих чужих інтересів на нашій землі виступає проти визвольного змагання українського народу — наш ворог"[47]. Вони вважали, що нація — це той же "весь народ" М. Міхновського, а не самі лише українці. Національний союз несоціалістичних партій визначився щодо Національного Конгресу України, парламенту: "котрий би, з одного боку, забезпечив національну більшість, відповідно більшості українського населення, а з другого боку, в очах цілого світу міг би достойно репрезентувати цілу українську націю"[48]. Все це свідчить, що названі партії у своїх програмах відстоювали демократичні свободи, турботу про національні меншини та українців за кордоном.

Водночас лідери правих партій були свідомі того, що більш впливові сусіди — росіяни та поляки, згубно впливають на примирення, розвиток і прогрес української нації. Зріла розвага підказувала їм не ратувати за становий чи класовий поділ ворожих націй, бо у відношенні до українців, кожен по-своєму, заважали розвитку українства. "Польський елемент в купі з російським, — наголошувала резолюція УНП, — звідусіль випихає український зміст. Еміграція росіян в Україну забирає вигідні професії, промисли і складає заможні класи в Україні. А робітничий люд став у конкуренцію з робітниками українцями, і завдяки своїй політичній перевазі випихає українців з усіх вигідних професій"[49]. Тому УНП робила висновок, що "пролетаріат нації пануючої і знедоленої — це два класи з неподібними інтересами"[50]. Тому націонал-демократичні партії застерігали українство від захоплення псевдоінтернаціоналізмом російського пролетаріату, бо розуміли, що панування дикого російського трударя буде стократ жахливішим за панування "російської буржуазії". Саме тому в десяти заповідях УНП закликалось відкинути чужинецьке панування, не вбивати Україну байдужістю, не ставати ренегатами...[51]

Саме тому для правих партій однаковими ворогами були як зайди, "єдинонеділимці", так і українські соціалісти — "ренегати", які волею долі були змушені очолити процес державотворення. Такий був поклик часу: найбільш прогресивною з доктрин вважалась соціалістична, з нею пов'язували майбутнє, а всі інші концепції вважались, віджилими, реакційними. Тому влада в Україні опинилась в руках соціалістів. Взявшись вирішувати соціальні проблеми, вони забули про український державотворчий процес, зігнорували його, як другорядний. Виходячи з етнічного фактору, політичні еліти, в тому числі соціалісти Польщі, Фінляндії і країн Прибалтики, зразу по визволенні взялись до вирішення проблем національних, а вже потім вирішували загальнодемократичні і соціальні питання. Так, вони створили і зміцнили національні держави. Українські ж соціалісти дбали більше за дотримання демократичних принципів, проведення соціалістичних експериментів, а не за розбудову держави.

Про згубність соціалізму для Української державності застерігав ще І. Франко, який зазначав: "Соціалізм стає вороже проти українського національного руху і з того погляду являється для українства далеко гіршим ворогом, ніж російське самодержавство. Бо коли самодержавний тиск є тиском фізичної сили, і, так сказати, в'яже руки, то соціалізм і демократизм краде душі, напоює їх пустими і фальшивими доктринами, і відвертає від праці на рідному ґрунті"[52]. "Великий каменяр" дуже вдало підмітив етнічно чужу і ворожу українству сутність соціалізму, що відвертає народ від будівництва власної держави. Соціалізм небезпечний ще й тим, що для досягнення мети використовує демагогію, грає на низьких матеріалістичних потребах і бажаннях натовпу, примарі світової соціалістичної "єдності". Так, вихваляючись своїм національним зрадництвом, соціал-демократ, заступник президента УНР проф. Веселовський зазначав, що коли М. Грушевський попрохав його домовитись з правими про державний переворот з метою врятування української держави, то він йому відповів, що не може виконати цього прохання "...бо я соціал-демократ. Нехай згине українська державність, але для історії ми, соціал-демократи залишимось чистими і незаплямованими"[53]. Так і сталося, українська державність тоді загинула.

Коли ж силою обставин українські соціал-демократи змушені були проголосити УНР, то й далі наполягали на єдності з Росією, бо це нібито збереже єдність сил соціалістичної революції, й далі носились з дивним гаслом: "через самостійність до федерації"[54]. Така позиція засвідчує їхню повну зраду українських національних інтересів. Це засвідчується й наказом міністра внутрішніх справ від 17 серпня 1918 р. про демобілізацію регулярних військ УНР, за яким була розпущена стотисячна українська армія вже тоді, коли російсько-більшовицькі частини захопили все Лівобережжя.

Все це свідчить, що українські соціал-демократи (УСДРП, УПСР), розглядаючи державну самостійність України з позицій класових інтересів, несуть повну відповідальність за непослідовну і антиукраїнську за змістом політику УНР і Директорії. Дещо відмінною була позиція Української партії соціалістів-федералістів, що підтримувала всі національно-державницькі починання соціалістів і засуджувала їх соціальний екстремізм.

У травні 1918 р. від УСДРП відокремилась УСДРП (боротьбисти), а в січні 1919 р. від УСДРП відокремилась УСДРП (незалежні). Обидві нові партії стояли на позиціях більшовизму, від загальноросійських соціалістичних партій вони, за словами Леніна, відрізнялися лише тим, що "відстоювали безумовну незалежність України"[55]. Незалежники, що стали називатись УКП(б) та боротьбисти стояли на позиції захисту Української республіки Рад від зазіхань російських більшовиків. Боротьбисти і українські комуністи переконували Леніна в тому, що "Радянська влада в Україні буде збережена, лише якщо РКП(б) проявить справжній інтернаціоналізм, а не буде проводити політику насаджування російського інтернаціоналізму в Україні"[56]. Вони вважали, що залучити до революційної боротьби українських робітників і селян можна лише правильно вирішивши національне питання, через відмову від диктатури російського пролетаріату. Російські більшовики в такій позиції відчули загрозу монополізму РКП(б) і повели на них наступ. Ленін звинуватив їх у націоналізмі і контрреволюційності, а в лютому 1920 р. боротьбистів примушено влитися до складу КП(б)У, тобто тієї ж РКП(б), лише в Україні. Згодом така доля спіткала і КП(б)У, вона була практично розпущена у грудні 1924 р. Цим російські більшовики взяли під свій повний контроль не лише український комуністичний рух, а й підпорядкували його потребам великодержавного російського шовінізму.

Наведені матеріали свідчать, що політичні партії України в 1917-1920 рр. чітко розділялись на два протилежні табори. До першого з них належали партії, для яких національне визволення українців, розбудова української держави — головна мета всієї політичної роботи. До другого табору належали ті партії, для яких ідеї соціального визволення стали визначальними, а програму національного самовизначення українців вирішували в контексті "общерусских интересов".

ЛІТЕРАТУРА

1. *Коваль Б.* Державним руслом гетьманщини. — Торонто, 1981. — С. 12.
2. *Гриценко А.* Політичні сили в боротьбі за владу в Україні (кін. 1917-поч. 1919 рр.). — К., 1993. — С. 29.
3. *Там само.* — С. 30.
4. *Бош Э.* Год борьбы. — Москва-Ленинград, 1925. — Додаток 7.
5. *Новак О.* Хто і куди нас вів. — Рівне, 1993. — С. 60.
6. *Гриценко А.* Зазнач. праця. — С. 64-65.
7. *Соловей Д.* Василенко, Мілюков і самостійність України в 1918 році. — Вінніпег, 1965. — С. 16.
8. *Там само.* — С. 47.
9. *Гусєв В.* Я не біла ворона серед українців і неукраїнців (з переписки В. Винниченка з газетою П. Мілюкова "Последние новости") // Трибуна. — 1992. — № 6. — С. 25.
10. *Гирський Д.* Дивні способи виправдовування антидержавної політики. — Торонто, 1973. — С. 117.
11. *Соловей Д.* Зазнач. праця. — С. 52.
12. *Мицюк О.* Доба гетьманату в Україні в 1918 році. — Л., 1938. — С. 9.
13. *Христюк П.* Замітки і матеріали до української революції 1917-1920 років. — Відень, 1921. — Т. 1. — С. 71.
14. *Винниченко В.* Відродження Нації. — Київ-Відень, 1920. — Ч. 1. — С. 59.
15. *Белеславський М.* Хто і як встановлював совецьку владу на Україні. — Львів, 1992. — Кн. 1. — С. 25.
16. *Волин С.* Меньшевики на Украине (1917-1921). — Вермонт, 1990. — С. 17.
17. *Там само.* — С. 5.
18. *Там само.* — С. 6.
19. *Там само.* — С. 29.
20. *Там само.* — С. 54.
21. *Мазлах С., Шахрай В.* До хвилі. Що діється на Україні і з Україною. — Нью-Йорк,1967. — С. 165.
22. *Новак О.* Зазнач. праця. — С. 67.
23. *Бош Є.* Зазнач. праця. — Додаток 3.
24. *Мазлах С., Шахрай В.* Зазнач. праця. — С. 165.
25. *Гунчак Т.* Україна: перша половина 20 сторіччя. — К., 1993. — С. 117.
26. *Мазлах С., Шахрай В.* Зазнач. праця. — С. 196.
27. *Мазлах С., Шахрай В.* Зазнач. праця. — С. 197.
28. *Грушевський М.* На порозі нової України. Статті. — Нью-Йорк-Львів-Київ, 1992. — С. 45.
29. *Гунчак Т.* Чи був Симон Петлюра ворогом євреїв // Дзвін, 1991. — № 2.
30. *Гольдеман С.* Листи про Україну. — Відень, 1921. — С. 16.
31. *Там само.* — С. 14.
32. *Там само.* — С. 33.
33. *Гусєв В.* Їм ніколи не було легко (про погроми та еміграцію євреїв з України (1918-1920) // Трибуна, 1994. — № 7-8.
34. Політичні партії в Україні (1905-1925). Науковий збірник. — К., 1992. — С. 71.
35. *Гольдеман С.* Зазнач. праця. — С. 10.
36. *Міхновський М.* Самостійна Україна. — На чужині, 1948. — С. 9.
37. Політичні партії в Україні (1905-1925). — К., 1992. — С. 9.
38. *Трощинський С.* Міжнаціональні аспекти діяльності Центральної ради // Трибуна, 1991. — № 14.
39. *Там само.*
40. *Міхновський М.* Самостійна Україна. — Київ—Львів, 1991. — С. 19.
41. *Грушевський М.* Зазнач. праця. — С. 236.
42. *Андрієвський В.* До характеристики українських правил партій. — Берлін, 1931. — С. 9.
43. *Там само.*
44. *Липинський В.* Листи до братів-хліборобів. — Відень, 1920. — С. 16.
45. *Там само.* — С. 13.
46. *Мірчук П.* Микола Міхновський — апостол української державності. — Філадельфія, 1960. — С. 33.
47. *Андрієвський В.* Зазнач. праця. — С. 11-12.
48. *Гриценко А.* Зазнач. праця. — С. 38.
49. Самостійна Україна. Збірник програм українських політичних партій початку 20 сторіччя. — Тернопіль, 1991. — С. 41.
50. *Міхновський М.* Самостійна Україна. — На чужині, 1948. — С. 11.
51. *Мірчук П.* Зазнач. праця. — С. 46.
52. *Белеславський М.* Зазнач. праця. — С. 28.
53. *Коваль Б.* Зазнач. праця. — С. 21-22.
54. *Грушевський М.* Зазнач. праця. — С. 151-152.
55. *Феденко П.* Український громадянський рух у 20 сторіччі. — Подебради, 1934. — С. 31.
56. Політичні партії в Україні (1905-1925). — К., 1992. — С. 98.

The overlook of the various political movements in Ukraine during and immediately after the revolution testify that political parties in Ukraine in 1917-1920 were divided into two opposite camps. First was created of parties for which Ukrainian liberation and the build of the new Ukrainian state is the main goal of their political struggle. For other group national interests were taken in the context of the "general Russian interests". This article gives the systematic analyses of the activity and documents of all of the present on the territory of Ukraine at the time political movements and describes them in the context of Ukrainian national interests.

СЛАВНИЙ ЮВІЛЕЙ ЗАКАРПАТСЬКОГО ЕТНОЛОГА

Ганна СКРИПНИК

Українська народознавча спільнота у цьому році відзначає 60-річний ювілей відомого вченого і громадського діяча – Павла Федаки.

На порозі юності ювіляра прагнення пізнати тернистий історичний шлях свого народу, зрозуміти, що є суттю і метою нації, привело талановитого, різносторонньо обдарованого, в тому числі і щодо музики, юнака до Ужгородського університету. По закінченню університету Павло Михайлович обирає долю науковця-етнолога, музейного працівника Закарпатського краєзнавчого музею.

Його самовідданій праці на ниві закарпатського музейництва чимало завдячує своїм створенням 1970 року Музей народної архітектури просто неба в Ужгороді. Працюючи заступником директора з наукової роботи у новоствореному осередку, Павло Михайлович вміло поєднує науково-організаційну, експедиційно-пошукову та, власне, народознавчо-дослідницьку діяльність.

Предметом його наукових студій вже понад чверть століття є народне житло Закарпаття. Саме наукове дослідження сільських будівель українців Закарпаття XIX – поч. XX століття і стало темою його дисертаційної роботи на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Проте, науковий інтерес Павла Федаки у царині народної архітектури не вичерпався згаданою роботою. Впродовж 70–80-х років дослідник продовжував наполегливо студіювати народне житло та сільську забудову Закарпаття, розширивши хронологічні межі дослідження, що охоплювали вже XVIII–XX століття. У висліді копіткої польової експедиційної роботи автора та вивчення ним широкого спектру архівних джерел та рідкісних опублікованих матеріалів з'явилася друком ґрунтовна народознавча праця П. Федаки "Народне житло українців Закарпаття XVIII–XX століть". Монографія розкриває генезу народного житла Закарпаття, подає типи хат та дворів, висвітлює регіональні особливості типів і форм поселень та забудови двору, характер інтер'єру та екстер'єру. П. Федака енциклопедично вичерпно характеризує давні типи традиційного двору, зокрема замкнутий двір – ґражду, акцентує своєрідність народного житла етнографічних груп українського народу – гуцулів та лемків, увиразнює особливості сучасного народного житла та розкриває його етнокультурну тяглість.

Обширний фактологічний матеріал, зібраний автором під час численних етнографічних експедицій, став основою його оригінальних розділів у таких колективних монографіях як "Народна архітектура Українських Карпат XV–XX ст.", "Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження" тощо.

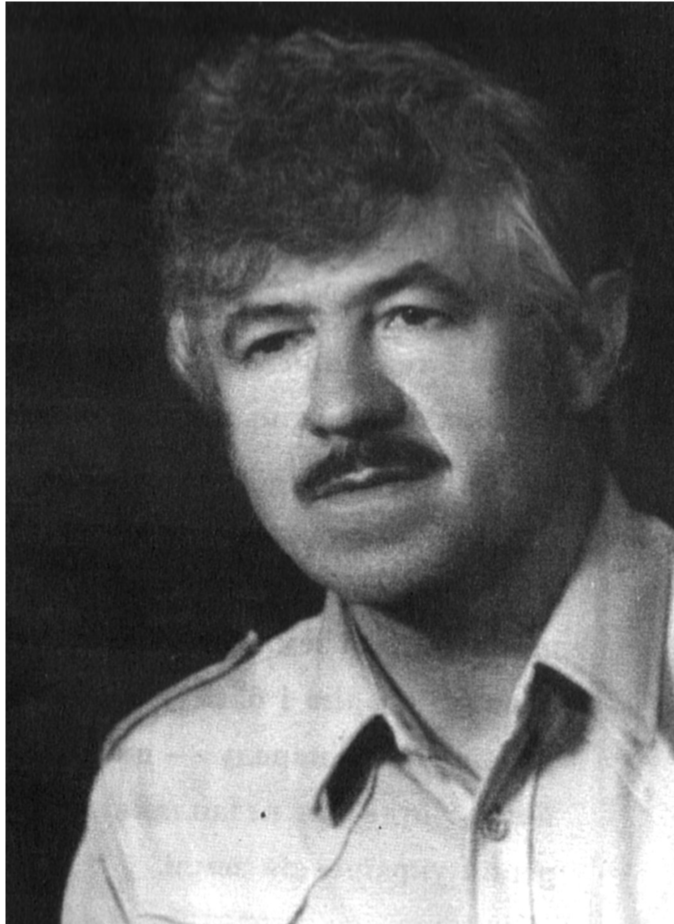
Широкий спектр дослідницької тематики П.Федаки обіймає і проблеми пам'яткознавства та українського музейництва. Його перу належать численні розвідки, що стосуються принципів та науково-методичних засад побудови експозицій музеїв-скансенів. Чимало зробив вчений і в царині історіографії, дослідивши історію Закарпатського краєвого товариства "Просвіта", особливості регіонального краєзнавства, а також життєвий та творчий шлях чільних діячів краю Олександра Духновича, Августина Волошина, Михайла Лучкая, Івана Палькевича та ін. Павло Михайлович сказав також своє вагоме наукове слово щодо історичних коренів символіки, геральдики та прапорництва Карпатської Русі-України.

Щедрим є науковий ужинок Павла Михайловича, який обіймає 20 індивідуальних та колективних монографій і брошур з етнографічної тематики, понад 220 наукових і близько 700 науково-популярних та просвітницько-інформаційних статей з культури та історії краю.

Подвижницькою є його праця і у видавничій сфері: дослідник є укладачем і науковим редактором 30 краєзнавчих видань. Його зусиллями як упорядника та наукового редактора випущено 7 книг ініційованого ним видання – наукового збірника Закарпатського краєзнавчого музею, а також щорічних календарів-альманахів "Просвіти". Ці видання активізували наукову громадськість Закарпаття, уможлививши новий рівень осмислення і студіювання культури та історії краю в етногра-

фічному, археологічному, музикознавчому, мовознавчому та природознавчому вимірах. Вони істотно розширюють джерельну базу та тематичний діапазон досліджень різних царин сучасної гуманітарної науки.

Окремо слід зазначити поважний внесок ювіляра у музейну справу краю. Павло Михайлович власноруч провів десятки експедицій, об'їздивши фактично всі села Закарпаття і зібравши величезний матеріал (понад 3 000 пам'яток матеріальної та духовної культури) для музею просто неба. Він брав безпосередню участь у перевезенні до музею та встановленні в експозиції низки архітектурних об'єктів цього осередку, у розробці тематико-експозиційних планів та формуванні інтер'єрів експонованих хат, господарських і технічних споруд. Павлом Михайловичем була запропонована та реально втілена оригінальна концепція збереження пам'яток народної культури, побуту та техніки на місцях — створення локальних архітектурно-етнографічних музейних комплексів у 20 населених пунктах області.



Різнобічною і плідною є громадська робота Павла Федаки. Ювіляр вніс особистий вагомий вклад в утвердження державної незалежності України, будучи провідником та активним учасником українського руху та державного національного відродження кінця 80-х — поч. 90-х років. Він був першим головою Ужгородського міського осередку народного руху України та заступником голови краєвої організації Народного руху України. Зусиллями вченого вдалося відродити діяльність краєвого товариства "Просвіта", яке він очолює з 1990 року і донині. Саме через цю організацію Павло Михайлович пристрасним словом вченого і громадського діяча боронив і боронить українську мову, стояв і стоїть на сторожі єдності закарпатських українців-русинів з усім українським народом, вміло розвінчуючи спекуляції антиукраїнських сил на проблемі "політичного русинства".

Чимало Павлом Михайловичем було зроблено під час його депутатської діяльності як голови комісії з питань культури і духовності Ужгородської міської ради. Принциповій позиції вченого-патріота місто завдячує увічненням імен Августина Волошина, Михайла Лучкая, Михайла Панькевича, Андрія Бачинського, Михайла Грушевського та інших діячів культури та історії.

Безкомпромісною і активною є позиція вченого і щодо перебігу сучасного життя Закарпатського краю — він був у передніх лавах борців за демократію в Україні під час "помаранчевої революції".

У вересневу пору свого життя Павло Михайлович входить повен сил і снаги, знань і досвіду, високих мрій і сподівань. Божої Вам благодаті і нових звершень! Нехай з Вашою любов'ю та молитвою, дорогий ювіляре, утверджується наша Україна та українська наука!

З роси Вам та води!

МАРКІЯН ШАШКЕВИЧ - ЗАСПІВУВАЧ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ВІДРОДЖЕННЯ ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ

Микола РЯБЧУК

Шашкевичів сучасник і у певному розумінні зверхник — австрійський канцлер князь Клеменс фон Меттерніх — сказав якось, що за огорожею його саду (під Віднем) починається Азія. На схід від Меттерніхового саду лежали, як ми знаємо, Словаччина і Угорщина, Польща й Литва, Україна і Білорусь, Фінляндія і Росія; словом, від географічної Азії його відділяли добрих кілька тисяч кілометрів, про що князь Меттерніх, зрозуміло, знав хоча б тому, що на тих теренах лежав чималий шмат ввіреної йому імперії. Але зрозуміло також, що не про географію йшлося: в понурому жарті австрійського канцлера відбилася вся зневага тогочасного імперського "естаблішменту" до численних "варварських" ("азійських") народів, над якими благодійникам — Габсбургам судилося панувати.

Меттерніхівський жарт — своєрідна парадигма усього ставлення Західної Європи до своєї убогішої і менш удатної східної сусідки; Україна пізнала на собі таке ставлення чи не найвідчутніше з-поміж усіх східноєвропейських народів, упродовж століть її вперто не помічали, ігнорували, заперечували, принижували. Навіть сьогодні, коли політична ситуація, здавалося б, кардинально змінилася, багато хто й далі воліє не бачити її впритул, не сприймати всерйоз, трактувати як такий собі політичний жарт, історичне непорозуміння.

Пам'ятати про цей соціальний контекст необхідно, бо інакше ми мало що зрозуміємо в українській історії й українській культурі. Ми не зрозуміємо, зокрема, унікальної ролі о. Маркіяна Шашкевича в процесі українського національно-культурного відродження; не зрозуміємо, зрештою, й самого того відродження, а відтак і характеру тієї безмірної шани, якою ось уже півтора століття оточена скромна постать галицького поета й будителя — як у Західній Україні, так і на Наддніпрянщині.

Переглядаючи нині поетичний доробок Шашкевича — зо три десятки оригінальних віршів і кільканадцять перекладів ("Сербські народні пісні", уривки з "Короледвірського рукопису" та з "Канівського замку" Северина Гощинського тощо), — ми навряд чи наважимось визнати цей доробок справді значним, співмірним із Шевченковим чи бодай із Федьковичевим. І справа не лише у мізерній кількості написаного (поет помер у 32 роки, отож його творчий потенціал залишився великою мірою нереалізований). Справа не лише в тематичній, стильовій, інтонаційній обмеженості написаного — українські романтики дошевченкової, та й пошевченкової доби писали подібно.

У Шашкевича, здається, найвиразніше помітна нерозвиненість, невиробленість української літературної мови тієї доби, — помітна особливо виразно на тлі його ж таки власних віршів, писаних по-польськи, значно досконаліших, хоч теж далеко не першорядних у тогочасному літературному контексті.

Що ж тоді дає нам підстави розглядати наївні і, як на сьогоднішній літературний слух, "неоковирні" рядки М. Шашкевича в одному ряду з вогненним, анітрохи не застарілим упродовж століть Шевченковим словом? Що дає нам моральне право услід за Франком зарахувати Шашкевича до "найбільших світочів нашої літератури: Котляревського... Шевченка, Федьковича, Костомарова"? (Іван Франко. Зібр. творів у 50 т. — Т. 43. — К., 1986. — С. 378).

Вочевидь, не тільки поезія. Естетичні критерії у випадку української літератури, на жаль, досить часто виявляються безсилими, або ж недостатніми; вони можуть з'ясувати сторонньому читачеві лише півправди, тим часом як ціла правда залишається неприступною, — якщо шукати її поза конкретним суспільно-політичним та національно-історичним контекстом, — тим трагічним контекстом, у якому змушена була розвиватись українська культура, українська нація. Одним із можливих ключів до цього контексту якраз і є згадана на початку фраза фон Меттерніха, або ж — слова самого Шашкевича з його передмови до "Русалки Дністрової": "Судило нам ся послідними бути. Бо коли другі Славяне вершка ся дохаплюют, і єстли не вже то небавком побратаются з повним ясним сонцем, нам на долині

в густій студеній мраці гибіти. Мали і ми наших півців і наших учителів, але найшли тучі і бурі — тамті заніміли, а народові й словесності надовго ся здрімало; однак язик і хороша душа руська була серед Слов'янщини, як чиста слеза дівоча в долоні Серафима.

Зволила добра доля появитися і у нас збіркам народних наших пісень і іншим хорошим і цiловажним ділам. Є то нам як заранє по довгих тьмавих ночах, як радость на лиці нещасного, коли лучша надія перемчить крізь серце єго; суть то здорові, повносильні рістки, о котрих нам цілою душею дбати, огрівати, плекати і зрощати, док під крилом часу і добрих владнувателів хорошою і кріпкою засіяють величею" ("Русалка Дністровая". Фотокопія з вид. 1837 р. — К., 1972. — Ч. III).

Про те саме — й чимало віршів Маркіяна Шашкевича, скажімо, написане 1833 р. "Слово до чтителей руського язика":

Дайте руки, юні други,
Серце к серцю най припаде,
Най щезають тяжкі туги,
Ум охота най засяде.
Разом, разом, хто сил має,
Гоніть з Русі мраки тьмаві;
Завись най нас не спиняє, —
Разом к світлу, други жваві!

(Маркіян Шашкевич. Твори. — К., 1973. — С. 23).

"Се перша у нас книжка в руській мужицькій мові — угольний камінь галицько-руського письменства", — так оцінив місце і значення творчості Маркіяна Шашкевича його земляк Михайло Павлик у нарисі "Про русько-українські народні читальні" (1887).

Ще чіткіше про це сказав Михайло Возняк у великій статті про Шашкевича, написаній до 100-річчя від дня його народження: "В житті українського народу, зокрема в його літературі й культурі, Шашкевич зробив своє ім'я безсмертним, заслуживши це безсмертя тим, що:

1) ввів погорджену й висміювану селянську українську мову в літературу, складаючи "Зорю" і "Русалку Дністровую", пишучи вірші, прозові оповідання і наукові розвідки; народної мови вживав у церковній проповіді та світських промовах, у домовім і публічнім житті, народну мову вважав за гідну для перекладів найкращих чужих творів і Святого Письма — тому дав початок нової доби української літератури в Галичині;

2) уклав першу гарну читанку для народних шкіл у народній мові;

3) ужив у своїх писаннях фонетичного правопису;

4) підкреслював при кожній нагоді єдність українців на всьому їх етнографічному просторі;

5) усю свою діяльність опер на своєму народі й усе, що робив, робив для крайщого майбутнього рідної землі" (Михайло Возняк. Маркіян Шашкевич. — Львів, 1941. — С. 51—52).

Шашкевич, отже, був *перший* — і вже цим заслуговує на нашу повагу, але він також був *всупереч* — всупереч забитості і затурканості українського люду, всупереч зденаціоналізованості української інтелігенції, всупереч спровінціалізованості української культури, всупереч довгим століттям бездержавного існування, всупереч усьому, що ми дещо евфемістично називаємо "несприятливими історичними обставинами". Беручись за нечуване діло — писати вірші мужицькою мовою, видавати цією мовою альманах, читати цією мовою церковні проповіді і дбати про освіту цього безправного люду його ж таки рідною мовою, Шашкевич, безумовно, кидав зухвалий виклик — меттерніхівській монархії, всевладним в Галичині полякам, зденаціоналізованому русинському клірові, землякам-рутенцям і, нарешті, собі самому, — що, може, було річчю найважчою — із огляду на слабке здоров'я і з огляду на життєві знегоди та подвійну залежність від церковних і світських властей (заробляв собі на хліб сільським священиком), із огляду на родинні традиції та стереотипи, згідно з якими польська мова вважалася значно престижнішою від "русинської", через що, власне, й віршував молодий Шашкевич польською значно краще, аніж українською.

Щоб подолати це все, потрібен був велетенський дух, неабияка сила волі, титанічна одержимість, що її ми знаходимо у Шевченка (лиш на два роки молодшого від Шашкевича), згодом у Лесі Українки, Франка. Саме ця одержимість і злютувала життя і творчість Шашкевича в одне неподільне ціле, спонукала навіть найприскіпливіших "естетів" визначати услід за Богданом Лепким, що "не можемо його віршів читати, не думаючи про нього, не пам'ятаючи, хто, коли і як їх писав; не можемо дивитися на них з таким холодом

і з такою безсторонньою байдужістю, з якою газетний рецензент осуджує надіслані до редакції поезії" (Б. Лепкий. Маркіян Шашкевич. — Коломия, 1912. — С. 86).

Тільки так можемо зрозуміти наведені вище слова Франка про "найбільших світочів нашої літератури", як і наведені нижче спогади Черемшини зі свого дитинства: "Дєдя мали дома дві шафи, повні книжок, і, піддаючи мені по книжці, казали мені вечорами читати ті книжки голосно при вуйках і дєдевих знакомих. Читалося "Дністровую Русалку", "Правду" за рік 1869, Федьковича, Нечуя, "Марусю" Квітки, Вовчка, видання "Просвіти"... Мої дєдя були на свій час і селянський стан досить очитані, любили все, що гарне і добре, любили багато читати, а навіть самі бралися принагідно вірші писати, були дуже вразливі на чуже нещастя і на чужу кривду..." (Марко Черемшина. Твори в двох томах. — К., 1974. — С. 171).

Драгоманов, котрий 1876 р. в статті "Галицько-руське письменство" не без іронії цитував "стихи" Маркіяна Шашкевича, вважаючи загалом "чудними вже для освіченого чоловіка у Росії в часи Лермонтова і Гоголя заголовки віршів галицьких і зразки мови їх", помилявся в найголовнішому: для справді "освіченого чоловіка" вірші Шашкевича не більш "чудні", ніж, скажімо, вірші Шекспіра для сьогоднішнього англійця, чи "Слово о полку Ігоревім" для кожного з нас; мовна і версифікаційна геніальність Шевченка постала не на голому місці: вона зростала і з давньоукраїнської поезії XVI—XVII ст., і з книжної мови Сковороди, і, звичайно, з досягнень (і невдач) найближчих Шевченкових попередників.

Переходу до живої народної мови від книжної зазнали практично всі національні літератури. Для одних священною книжною мовою була арабська, для інших — санскрит, ще для інших — латина. В Україні цей перехід від книжної церковнослов'янської до живої народної — затягнувся, на жаль, з відомих історичних обставин. Щогірше — хронологічно цей перехід припав на період остаточного поневолення України сусідами та, як наслідок, фатальної асиміляції провідних верств суспільства. Творення нової літературної мови в Україні відбувалося, таким чином, в умовах структурної неповноти української нації, в умовах, коли цілі суспільні прошарки (і то, власне, найбільш причетні до творення й поширення літератури) не користувались українською мовою; коли мова, по суті, не функціонувала у цілих величезних сферах суспільного життя, витіснена звідти іншими панівними мовами.

Усе це, безумовно, ускладнювало процес формування нової української літератури народною мовою, підштовхуючи одних письменників до творення в чужих, літературно розвиненіших на той час мовах, інших — провокуючи до штучного збереження на письмі церковнослов'янської, "руської" архаїки (галицьке "москвофільство" — великою мірою наслідок такої мовної дезорієнтації), а ще інших — істотно обмежуючи у засобах виразу, через що нова українська література тривалий час не могла вийти за межі "низького", бурлескного стилю та поверхових фольклорних наслідувань.

У Галичині згадані процеси відбувались особливо болісно — як з огляду на мовну й етнічну відрубність цього терену, так і з огляду на триваліше окупацію цієї менш численної, ніж на Наддніпрянщині, частини єдиного українського етносу. Аж за часів Франка літературна мова в Галичині набула бажаної гнучкості й невимушеності, — а по-справжньому її ресурси розкрилися вже в цьому столітті у творчості цілої плеяди поетів з Галичини.

Шашкевич був перший, і ця його першість дає нам підстави цілком по-іншому дивитись і на його власні вірші, і на вірші Франка та Антонича, яких, на нашу думку, без Шашкевича могло, зрештою, просто не бути.

"Література всякого народу є образом його життя, його способу думання, його душі, — писав 1836 р. Шашкевич у невеликій полемічній брошурі "Азбука і abecadto", виданій у Перемишлі польською мовою. — Вона повинна зародитися і зрости серед власного народу та розцвісти на тій самій ниві, щоб не бути подібною до того райського птаха, про якого оповідають, що він не має ніг і тому заєдно висить у повітрі. Література є необхідною потребою цілого народу. Її змаганням і головною ціллю є ширити освіту між усіма членами народу" (М. Шашкевич. Азбука і abecadto". Передрук з унікального оригіналу 1836 р. — Вінніпег, 1969).

Цю полеміку з “латинщиною” не слід, однак, сприймати як негацію всього чужого. “Шашкевич читав Міцкевича, — свідчить у згаданій праці (с. 92) Б. Лепкий, — знав польську поезію, знав чужі літератури, від грецької й латинської починаючи, був, як багато хто в його часах, очарований поезією Шіллера, одушевлявся закордонними українськими поетами-авторами...” До сказаного можемо додати й слова Франка про вплив на Шашкевича ідей Яна Коллара, Вука Караджича, інших діячів слов'янського відродження, а також про значення в поетовому становленні інституту Оссолінських у Львові — “з його багатою вже тоді бібліотекою, багатою іменно на книжки і видання слов'янські”, та про особисті контакти з польською інтелігенцією — групою “молодих, світлих і талановитих поляків, що опісля мали відіграти важну ролю в історії польського письменства” (Іван Франко. Зібр. творів у 50-ти т. — Т. 29. — К., 1981. — С. 43).

Та найістотнішими у поетовому становленні й “наверненні в українство” було, безумовно, його знайомство з тогочасною наддніпрянською літературою — творами Котляревського й Квітки-Основ'яненка, Гребінки й Метлинського, зібранням українських народних пісень Максимовича та “Граматикою” Павловського. При всій унікальності Маркіяна Шашкевича як суспільного і культурного явища мусимо визнати також, що було воно складовою частиною загальноєвропейського процесу національної емансипації, національного пробудження і відродження багатьох недержавних народів. І в Болгарії, і в Угорщині, й у Польщі, і в Сербії поети-романтики ставали своєрідними “батьками нації”, її “будителями” — це чеське слово щонайкраще характеризує суть літературної й громадської діяльності багатьох романтичних поетів, зокрема й українських по обидва боки Збруча.

Шашкевичеві не бракувало літературних взірців для наслідування — як у творчості колег-наддніпрянців, так і серед чималої кількості польських поетів “української школи”; не випадково одним із небагатьох творів, що його взявся перекладати Шашкевич, був “Канівський замок” Северина Гощинського (польського письменника з Київщини, твір якого мав вплив, між іншим, на Шевченкових “Гайдамаків”).

Українська старовина, багата і драматична, приваблювала не лише польських і російських романтиків, найбільший інтерес вона викликала, зрозуміло, у самих українців. У ближчій і дальшій історії шукали українські “будителі” підтвердження історичних прав і державницьких устремлінь свого народу, доказів його історичної тяглості і спадкоємності, його не випадковості на історичній арені серед інших народів.

Вірші про Наливайка й Хмельницького, про перемогу русичів над польським королем Болеславом Кривоустим посідають поважне місце в доробку Шашкевича; історія для нього — не лише тема ностальгійних зітхань за тим, що було і не вернеться, а й заклик до чину, нагадування про майбутнє, за яке слід боротися, яке слід здобувати:

Споминайте, братя милі,
Славнії часи старі!..
Ніби Прута бистрі хвилі,
Плили руські лицарі.
Блискали шеломи в сонці,
Червонилися щити, —
Славні Русі оборонці
Йшли на ворога в світи (...)

Від копит шляхи стогнали,
Від прапорів нісся шум,
Аж до неба підлітали
Гомони лицарських дум!
Споминаймо, братя милі...
Може, спомин спосіб дасть
Воскресити в новій силі
Руську славу, руську власть!

(М. Шашкевич. Твори. — К., 1973. — С. 30).

Київська газета “Рада” 29 жовтня 1911 р. у редакційній статті з нагоди 100-річчя від дня народження Маркіяна Шашкевича писала: “Насіння, що кинув Шашкевич у рідну землю, по довгих часах національного лихоліття й стужі прийнялося нарешті, зійшло, і скрізь тепер зазеленіли вже молоді вруна нашого народного відродження” (цит. за: “Русалка Дністрова”. Документи і матеріали. — К., 1989. — С. 341—342). Радість із тієї молодої зелені, як ми знаємо, виявилась передчасною: суворі морози ледь не до самого коріння вибили незміцнілі паростки давно очікуваного українського відродження. Не будемо, отже, впадати у пафос нині, хоч маємо для того, здається, більше підстав, ніж у

жовтні 1911 р. Нагадаємо краще видану приблизно в той самий час у далекій Америці книгу споминів про Шашкевича — з її простим і суворим імперативом: "Він не той поет, що тільки займає, бавить, полонить фантазію і чувство, то віщун, то великий діятель народний. Його поезії, його пісні — то радше средство, а ціль — збудити свій нарід, двигнути його, ввести межи інші народи Слов'янщини і Европи, до волі, до поступу, до великої культурної роботи" (З Маркіянових днів. Спомини. Зладив Іван Брик. — Нью Брітен, 1912. — С. 29).

Серед палких Шашкевичевих "Псальмів Руслановых" — їх не вельми охоче вводили до підсовєтських видань поета, — є рядки: "Сполошиш ми долю і проженеш щастя, день ми споморочиш, і світ ми западе, нуждою мя вдариш і нашлеш ми злидні, світ ми спустіє і йме ворогувати, знидіє радость і плач мя огорне, туга ми ранком і вечером журба, і ніч ми не сонна, і горьоване з сонцем; вирвеш ми очі і душу ми вирвеш, а не возьмеш милості і віри не возьмеш, а не видреш любови і віри не видреш, бо руське ми серце та й віра руська!" (М. Шашкевич. Твори. — К., 1973. — С. 118).

"Караюсь, мучусь, але не каюсь", — скаже з подібного приводу майже одноліток Шашкевича Тарас Шевченко; "Благословляю твою сваволю, дорого долі, дорого болю", — напише через 150 літ Василь Стус. Не шукайте тут прямого зв'язку. Він у кожному з нас, у нашій причетності до того, що Шашкевич звав Руссю, а ми сьогодні — Україною.

This article is devoted to the nature of M. Shashkevych understanding of the importance of the formation of its own literature of the Ukrainian nation as a step to the era of renaissance. He understood and supported the transformation from the church language to the live language of the folk and further to the literature language of Ukrainians. Since the creation of its own book language was done under the pressure of other cultures and languages this process was very painfull for Ukraine. M. Shashkevych made a lot of practical steps into forcing the development of national language, book writing and book publishing.

ДОСЛІДНИК СТЕПОВОЇ УКРАЇНИ

Олександр БОСИЙ, Людмила БОСА

"*До цієї пори я не зустрічав людини з такою широкою душею, яка так уміє близько до серця сприймати чужий стан і чужі втрати або ж радість, з такою гіркотою озивається про все низьке і підле, і так захоплюється високим, ідеальним*", — таким залишився у пам'яті одного з своїх учнів викладач Єлисаветградського земського реального училища Володимир Миколайович Ястребов.

Як науковець, він зробив помітний внесок у розвиток української національної культури кінця XIX століття, в той час, коли силами нечисельної, але духовно потужної інтелігенції пробуджувалася Україна. Діапазон його наукової і творчої діяльності був надзвичайно широкий: історія, географія, етнографія, археологія, педагогіка, література. В кожній із цих сфер В. Ястребов залишив частину своєї душі. Саме він започаткував системне вивчення традиційної культури Півдня України, виробив власну методику збирання й опрацювання етнографічних матеріалів, разом зі своїми учнями проводив експедиції й археологічні розкопки, публікував результати досліджень у різноманітних наукових виданнях. Він організував перший у Єлисветграді історико-археологічний музей, на базі якого й створено пізніше Кіровоградський обласний краєзнавчий музей.

На вшанування пам'яті Володимира Ястребова на Кіровоградщині започаткована у 1995 році обласна краєзнавча премія, що надається за помітні здобутки у сфері історії, етнології і культури краю. Найцінніша прикмета цього конкурсу — те, що з'являється усе більше й більше молодих дослідників, гідних претендентів на цю відзнаку.

Володимир Ястребов не був уродженцем степів і не був українцем. Але про нього, як про справжнього патріота і захисника української народної культури, вдячно згадують як колеги-науковці А. Кримський, О. Маркевич, М. Сумцов, так і його земляки Мороз, Н. Бракер та ін. У своїх спогадах вони зберегли яскравий образ поважного вченого і чуйного педагога, людини високих моральних якостей, тонкої і щирої на добро душі.

Народився Володимир Ястребов 6 липня 1855 року у російській глибинці, в селі Крива Лука Самарської губернії. Його батько був священиком, людиною суворої вдачі, на яку, очевидно, вплинула рання смерть його молодої дружини. Тож Володимир змалку виховувався нянею, яку згадував завжди з вдячністю. Адже саме вона заклала основи його світогляду, а пізніше допомогла здобути і необхідну освіту.

Першою сходинкою у великий світ для хлопця стало навчання у самарській гімназії, яку він успішно закінчив. За рекомендаціями вчителів поїхав до Одеси і вступив до Новоросійського університету на історико-філологічний факультет. Студент виявляв особливий потяг до знань, багато читав, захоплювався лекціями з філософії викладача Р. Ординського, але найбільший вплив на нього мали лекції відомого професора-слов'янознавця В. Григоровича.

Після закінчення університету майже одночасно з В. Григоровичем В. Ястребов переїздить до провінційного Єлисаветграда, де обіймає посаду викладача історії в реальній школі Єлисаветського земства. Роботою молодий історик був задоволений, захоплювався своїми учнями і покладав на них великі надії. Його лекції були зразковими. "*Такого викладача не скоро знайде собі реальна школа*", — так по його смерті сказано колегами в некролозі.

У Єлисаветграді у нього було багато однодумців. Серед них книгар В. Менчиць, якого вважали ходячою енциклопедією українського фольклору, знавець і збирач місцевої старовини священик В. Никифоров та ін. Він розпочав розкопки курганів та збирання пам'яток народного побуту і фольклору Херсонщини. При цьому він умів передати любов до старожитностей і своїм учням. Тож вони постійно збирали для нього пісні, казки, писанки, візерунки й предмети побуту.

Нестерпним для його динамічної натури був казенний дух догматичного навчання і далекої від творчості штучної методики, адже на педагогічних нарадах безкінечно оповіщались чергові циркуляри ідеологічно "правильного" навчання. А в училищі панувала казенщина: з актової зали зникли репродукції, якими вони колись разом з учителем малювання П. А. Крестоносцевим прикрасили стіни; музей пересунули у незручне приміщення; при ревізіях йому ввічливо радили не "читати учням лекцій", а триматися підручника, що "цілком задовольняло педагогічні вимоги". В стінах училища панувало гасло: "Не дай бог, попечитель узнает!" І, як засвідчує М. Сумцов, В. Ястребов не раз приходив додому надзвичайно схвильований. *"Він був справжній джентльмен,* — згадував один з його товаришів, — *нездатний до найменшої тіні підступу або зловживання".* Коли по училищу пішов поголос, що дехто із учителів бере хабарі, це страшенно обурило і знервувало Ястребова. На відміну від деяких викладачів, він навіть приватних лекцій ніколи не читав, вважаючи це нечесним. При цьому був ініціатором добровільних "народних читань" при реальній школі й інколи організовував для учнів продаж дешевих книжок.

Значною подією в житті Єлисаветграда стала організація В. Ястребовим історичного і географічного відділів при музеї реального училища. Розуміючи, яке значення для формування повноцінної особистості має вивчення історії і старовини рідного краю, він намагається до формування музейної колекції залучати якомога більше жертводавців. Особливо цінними у колекції були дві кам'яні баби (нині стоять біля обласного краєзнавчого музею), кам'яні молотки, кременевий нуклеус, наконечники стріл, зібрання предметів скіфської доби із курганів, монети, медалі, книги, карта Єлисаветграда XVII ст. та ін. В. Ястребов зазначав, що "з дозволу Правління училища у 1884 році колекція була експонована на виставці у приміщенні Одеського університету, під час археологічного з'їзду, котрий там проходив, вона була помічена і оцінена як учасниками, так і головою з'їзду А. С. Уваровим". У листі до професора М. Сумцова від 23 квітня 1895 року він пишається тим, що *"у нас — який не є, а все ж є, маленький археологічний музей, у нас, нарешті, — народні читання, в яких, з гор-*

дістю можу сказати, і моя крапля меду є!" Він пишався своїм музеєм і тяжко пережив випадок, коли археологічна комісія, узявши на перегляд бронзову ручку від посудини у вигляді медузи, забрала її для Ермітажу як рідкісну і цікаву з наукового погляду, а замість неї прислала в музей інші маловартісні предмети.

У статті, присвяченій 30-м роковинам його смерті, Наталія Бракер відзначає, що він активно вивчав місцеві архіви церков та колишньої фортеці і таким чином здобув матеріал для своїх пізніших творів: "Архив крепости Св. Елисаветы", "Чума в северной части Елисаветградского у. Херсонской губ." та ін. До цієї роботи він залучав інтелігенцію з навколишніх сіл, учителів, священиків. Багато допомагала в цій справі його колишня учениця, а потім і вчителька — Ганна Тобілевич, що, на жаль, теж померла молодою.

Перші літературні публікації В. Ястребова призначалися для дитячого читання, як, наприклад, "Детство Петра Великого", написане після подорожі з Єлисавета до Москви. Але не завжди вони були адекватно оцінені. Зокрема, А. Кримський зазначав, що В. Ястребов мало не втратив місце роботи за одну з своїх ювілейних статей про імператорів Петра та Олександра І, яку спробував подати у дитячому викладі і в якій фамільярно назвав царя Петра Вєлікого — Пєтєй. Під враженням від подорожі до Італії надрукував ряд нарисів у журналі "Семья и школа".

Наукові статті, присвячені місцевій історії та етнографії, такі як "Домашнее воспитание начала нашего столетия", "Греки в Елисаветграде", молодий учений надсилав до "Киевской старины", співробітником якої залишався до кінця життя. А в "Древностях Московского Археологического общества" та "Записках Одесского общества Истории й Древностей" друкувались його археологічні огляди та звіти про розкопки. Серед них варто відзначити важливе дослідження "Опыт топографического обозрения древностей Херсонской губернии" (1894). Праці Ястребова поширилися у наукових колах. Тож його у 1892 році було обрано дійсним членом історико-філологічного товариства при Новоросійському університеті та членом-кореспондентом церковно-археологічного товариства при Київській Духовній Академії. Він став також співробітником Петербурзької Археологічної Комісії, яка доручила йому провести розкопки Лядінського і Темниковського могильників у Тамбовській губернії. Звіт про них, надрукований окремою книгою, є свідченням наукової зрілості дослідника.

Невід'ємною частиною зацікавленості Ястребова археологією був пошук історичного коріння культурних явищ, які він спостерігав серед простого люду. Приваблювала і постійна інтрига знайдених речей, на основі яких він робив спроби проникнути у таємничий світ минувшини: *"Можливо, у компаніївських могилах... ми маємо перші екземпляри, що належать загубленим, маловідомим племенам; можливо, вони кинуть промінь світла у темну передранкову пору давньої, але рідної нам Русі; встануть із надр землі ці тисячолітні богатирі, свідки сивої давнини — і самі повідають нам, звідки вони прийшли, чи не родичі вони скіфам, покажуть нам свій меч-кладенець, котрим крушили поганих, відкриють нам зачарований скарб, цінніший куп золота і срібла",* — так могла мислити лише патріотично налаштована, цілеспрямована, творча і непересічна особистість. За цими словами згадується вже сучасний археолог — Борис Мозолевський, який також все своє життя присвятив пошуку символічного і потрібного українському народу "меча-кладенця", але знайшов інший цінний скарб — золоту пектораль, символ творчого духу скіфів.

За десятиріччя активних досліджень В. Ястребов зі своїми учнями зібрав у селах Херсонської губернії велику кількість історико-археологічного й етнографічного матеріалу. 1894 року вийшла в світ основна його праця — "Материалы по этнографии Новороссийского края...", що стала підсумком тривалої наукової діяльності. Вона складається з двох частин: 1. Марновірства і звичаї (уявлення про світ, народний календар, уявлення про людину, народна медицина, демонологія, весілля та ін.); 2. Легенди, казки і оповідання. Надзвичайно цікавим є словник народних версій походження назв сіл, річок, балок, курганів, скель та ін. "Взагалі, — відзначає професор М. Сумцов, — у збірнику видно редакторську руку, дбайливість про розпорядок і систему, уважне відношення до інтересів науки і читача". "З тої сировини, — пише В. Ястребов у короткій передмові, — яка набралася в нас протягом 10-ти років, ми подаємо тут лише те, чому або зовсім не знайшли прямих

аналогій у друкованих збірниках, або знайшли варіанти, що різняться у подробицях". Від такої обережності збірник тільки виграв.

Особливістю наукового підходу до матеріалу у В. Ястребова було те, що в його працях *"немає нескінченних паралелей, якими так люблять красуватися наші етнографи, але в них завжди є свіжий і цінний матеріал, сумлінно переданий і акуратно описаний, на Ястребова можна покластися"*, — відзначав О. Маркевич. Прикладом такої праці є цікава стаття "Малорусские прозвища Херсонской губернии" (1893 р.), у якій зібрано близько 400 прізвищ. У ній В. Ястребов висловив багато цікавих думок про значення прізвищ для вивчення мови, про те, коли, ким і за яких обставин вони даються, про віддзеркалення у них народних світоглядних уявлень, релігійно-етичних понять і вад, про перехід особистих прізвищ в топографічні назви, про перетворення їх у приказки, прислів'я, дитячі пісеньки, суперечки та ін.



Його етнографічні дослідження — це самовіддана жертовна праця, яка базувалась на голому ентузіазмі і нестримному бажанні врятувати потужну, але беззахисну перед урбанізаційними процесами українську культуру, яку розмивала і безжально нищила прогресуюча примітивна солдатсько-трактирна культура.

"*Щиро дякую Вам за теплі слова співчуття до мене в статті Вашій, надрукованій у "Киевской старине". Ви, та ще Волков (етнограф Федір Вовк — авт.) наповнюєте ту пустку байдужості, в якій я просто задихаюся. Я такої думки, що навчальний заклад в провінції покликаний служити науковим світочем для свого району, бути науковою станцією для проведення знань з центрів у темну масу народу і в напівсвітло "суспільства", і для чорнової наукової роботи по збиранню і класифікації матеріалів, по виробленню будівельного матеріалу для великої будівлі науки. Це — моя заповітна мрія, до якої я незмінно прагнув і прагнутиму, дороговказна зірка, яка освітлює життєвий шлях, на якому постійно зустрічаються і смердючі болота, і камені спотикання*", — пише він у листі до професора М. Сумцова.

Поважна наукова діяльність В. Ястребова, як зазначає М. Сумцов, це живе спростування думки про неможливість праці в провінції: *"Працювати можна, хоч зрозуміло, що краєвому вченому доводиться витрачати на наукові досліджування більше енергії, більше праці, через недостачу допоміжного матеріалу, і тому така діяльність заслуговує окремого громадського визнання"*. При цьому В. Ястребов був людиною надзвичайно вимогливою до себе. Так Н. Бракер писала, що коли професор Кондаков запропонував йому посаду завідуючого керченським музеєм, він відмовився, пославшись на своє, ніби недостатнє знання грецької мови.

Тривалий час він перебуває на скромній посаді викладача реального училища, невтомно працює для науки, для народної самосвідомості та освіти. За напрямком наукової діяльності він був продовжувачем справи свого знаменитого вчителя професора-славіста В. Григоровича. Від нього Ястребов засвоїв увагу й пошану до різних націй і ставився з великою любов'ю і шаною до українців. Красномовним є лист В. Ястребова до М. Сумцова (14.05.1895): *"Зовсім невідомий мені парубок, не зовсім грамотний, який з чуток узнав, що я збираю етнографічні матеріали, присилає товстенний зошит чудово записаних ним повір'їв, замовлянь, переказів, анекдотів і казок, чудово для самоука виконаний ним з натури малюнок приготування нареченої до вінчання, збірка власних його віршів і лист, котрий глибоко зачіпає мене поривами до світла і безпорадністю положення в нерівному середовищі, в положенні безправного члена сім'ї.*

Я послав йому екземпляр Кобзаря і просив вислати решту віршів, яких, як він пише,

у нього багато, і продовжувати збирання матеріалів. Цікаво буде особисто познайомитися з ним. Хочеться написати про нього (ось би Вам — цікавий розділ для "Современной малорусской этнографии", але не знаю, куди і ткнутись із статтею, в якій необхідно буде зробити витяги з малоруських віршів мого незнайомого знайомця.

Невже і мені — кацапу, шукати притулку в Галіції? — Що робити!..."

Останні роки життя були дуже тяжкі і смутні для Ястребова: він палко любив свою родину, але дружина тяжко хворіла, і раптом протягом місяця він поховав двох своїх дітей, і вже сам від сімейної трагедії перебував на межі психічного розладу. Раптова смерть духовного батька В. Григоровича стала для нього справжнім потрясінням. Восени 1892 року в Єлисаветграді за активної участі Ястребова було відкрито пам'ятник на могилі В. Григоровича. На це свято приїхали з Одеси професори Ф. Успенський, О. Маркевич, Г. Афанась'єв та ін. На урочистому засіданні В. Ястребов виголосив невелику, але пережиту серцем промову "про значення пам'ятника для місцевої громади" і про те, як його вчитель ставився до культури краю, що став йому рідним. Промова справила велике враження на присутніх щирістю того, хто "мав щастя бути його учнем": *"Не на відпочинок приїхав до нас відставний професор, а для нових праць. Незабаром після приїзду сюди він збирався робити, якщо навіть і не робив на ділі, поїздки по селах з метою особистих опитів місцевих жителів і настирливо закликав до того ж і учнів яких, зустрів тут. Стародавній мудрець запалив ліхтар і шукав справжньої людини. Новий наш мудрець, Віктор Іванович, завжди носив в собі іскру Божу і теж шукав, — шукав корінного новоросійського тубільця, хранителя старовини і виробника у великій справі народної самосвідомості, — шукав — і не один раз знаходив таких тубільців".*

Після цієї події В. Ястребов впав у апатію, говорив усе частіше про померлих діячів, і дружина його небезпідставно тривожилась за його здоров'я. Нервова хвороба вченого, спричинена сімейною трагедією, повторно була спровокована сонячним ударом, і загострилась 1897 року, коли В. Ястребов повіз своїх учнів у наукову екскурсію до Криму. Його доставили в Елисаветград, а потім відвезли до Харкова. На деякий час психічний розлад минув, але хвороба прогресувала і Ястребова довелося помістити в Херсонську психіатричну лікарню, де він, фатально наслідуючи трагічну долю свого батька, упокоївся у кінці 1898 року. У Херсоні його скромно і поховали.

Його архів, у якому були, листи, щоденники, статті, альбоми малюнків орнаментів, писанок та вишивки, за деякими свідченнями, загинув під час великої повені у Єлисаветграді 1900 року. Музей Ястребова в училищі після його смерті занепав, і, як відзначав О. Маркевич, *"тільки деякі його мізерні рештки переховуються у краєвому музеї".*

Так закінчилося життя цього неспокійного уродженця далекого Поволжжя, який вкорінився в цій землі і віддано служив її науці, культурі, освіті.

Сьогодні спадщина Володимира Ястребова чекає своїх дослідників. Добрим прикладом був досвід "Народного слова" з його унікальним краєзнавчим додатком "Єлисавет", редагованим відомим дослідником Олександром Чудновим. Складена ним бібліографія творів В. Ястребова, переведені у формат CD окремі листи, статті, етнографічні записи, рецензії є цінним джерелом для подальшого вивчення культури нашого краю. Нині, до 150-річчя від дня народження видатного історика, етнографа і педагога, нагальною є потреба перевидання основної його праці "Материалы по этнографиии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уздах Херсонской губернии В. Н. Ястребовым". Слід нарешті опублікувати окремим виданням і дитячі казки, записані В. Ястребовим сто років тому від носіїв традиції у селах краю, які є справжніми скарбами народної мудрості.

This article is devoted to the Volodymyr Yastrebov's folkloristic and ethnographical work. This material is very valuable because it gives some new information about unknowing work and personality of this scholar from the point of view of the contemporary field and anthropological work.

РОЗВИТОК СЛОВАЦЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ В МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД (1918-1939)

Павло ЛЕНЬО

Згідно з історичною періодизацією 1918 рік є початком новітньої історії. В історії розвитку словацької етнографії відрізок часу 1918—1939 рр., тобто міжвоєнний період, є окремим етапом, який для нас становить певний інтерес. Тут є нагода простежити, як звільнення від австро-угорського правління та здобуття державності в складі 1-ї Чехословацької республіки вплинуло на розвиток науки.

Важливо, що в чехословацькій та вітчизняній історіографії другої половини XX століття оцінка розвитку міжвоєнного періоду була певною мірою однобоко негативною, тому зробимо певні уточнення, щоб відтворити реальну картину, тим більше що з 1991 року в нас майже не виходило історіографічних праць, присвячених цій тематиці.

1918 рік став для багатьох європейських народів дійсно доленосним. Після війни за умовами кількох мирних договорів були поділені три імперії (Австро-Угорська, Німецька та Турецька) і низка країн отримала незалежність. Чехія і Словаччина утворили єдину державу — Чехословацьку республіку. Також до складу 1-ї ЧСР на правах автономії ввійшла частина українських земель — сім комітатів Підкарпатської Русі. Словаки і чехи були задоволені рішенням Сен-Жерменської конференції, а українці-русини визнавали, що в тих міжнародних умовах для них це був оптимальний варіант повоєнного статусу. Чеські та словацькі етнографи обґрунтовували ідею єдиного чехословацького народу на противагу угорців, для яких весь міжвоєнний період пройшов під лозунгами "Nem, nem, soha!" ("Ні, ні, ніколи!"), що означало — ніколи не примиримося з міжнародними рішеннями, повернемо назад втрачене, тобто землі Словаччини й Підкарпатської Русі [1].

Становище і розвиток словацької етнографії у вказаний період ми розглянемо в двох основних взаємозалежних аспектах: 1) діяльність етнографічних установ та окремих етнографів; 2) еволюція наукової теоретичної та методологічної думки.

Наприкінці XIX ст. під впливом діяльності створеної 1863 р. Матіци Словацької (далі МС) розширилася тематика і збільшилась кількість етнографічних досліджень, що давало надію на подальше прогресивне зростання науки, розвиток якої значною мірою був зумовлений потребами національного відродження словаків. Проте після ліквідації МС 1875 р. відбулося поступове звуження тематики етнографічних досліджень, різко впала кількість і якість узагальнюючих праць [2]. Як зазначали словацькі історіографи, етнографія Словаччини прогресувала як наука, коли на неї існував соціальний попит, — як це сталося в добу національного відродження. Тоді вона стала осередком, що сприяв розвитку національної ідеї. В інший час, коли такого попиту немає, етнографія занепадає, оскільки немає концепції існування самої науки та установи, яка б відповідала за систематичність та неперервність її розвитку [3]. Навіть у працях більшості теоретиків словацького народопису межі XIX—XX століть етнографія не була окремою наукою, широкі верстви населення не мали жодної уяви про її цілі та завдання, а тому не дивно, що вона перебувала в такому становищі [4]. Міркування більшості ентузіастів-любителів народної творчості та працівників музеїв базувалися на застарілих засадах романтичної та міфологічної шкіл середини XIX століття і не виходили за межі збирання матеріалів та простої описовості в опублікованих працях. Необхідно було створити спеціалізований центр, який би готував спеціалістів, координував діяльність етнографів.

На межі XIX та XX століть із цих та інших міркувань було створено кілька установ на кшталт Музейного Товариства Словаків (1893 рік), яке з 1896 року мало етнографічний відділ [5]. Також було засновано кілька музеїв з народоописними відділами, які відігравали значну роль у розвитку етнографії в країні, проведено кілька виставок народної культури (Пітсбург, Лондон, Відень). Остання велика виставка відбулася наприкінці Першої світової війни в травні 1918 року в Бачці [6].

Після отримання незалежності почався новий етап розвитку словацької етнографії. На

жаль, не все було так, як словакам хотілося. Мотивуючись незрілістю рівня політичної культури та свідомості словаків, чехи не поспішали надавати їм автономію, що зокрема сприяло б розвитку науки. Це також стосувалося і Підкарпатської Русі, а коли вони все ж таки вирішили це зробити — було пізно, — Мюнхенський зговір уже відбувся і гітлерівська Німеччина готувалася до окупації **[7]**.

У новій Словаччині традиції етнографічної науки підтримували такі представники словацької інтелігенції, як Голубі, Сохань та деякі інші. Й. Л. Голубі користувався авторитетом серед словацьких, чеських та німецьких науковців. Ще в кінці XIX ст. чехи вважали його взірцем з огляду на його об'єктивність та багатогранність досліджень. Після його смерті в 1923 р. з патріархів словацької етнографії найвідомішим залишився П. Сохань (1862—1941). У першій третині XX ст. інтерес словацьких етнографів до народної архітектури та одягу знизився. Майже не стало досліджень про господарську культуру селянина і взагалі — непослідовне шарпання інтересів етнографів від охоплення ними майже всього спектру явищ традиційної культури до обмеження виключно усною народною творчістю були звичайним явищем протягом історії етнографії словаків від зародження в XVIII ст., що свідчило про відсутність концепції розвитку науки, завдань та цілей етнографії. Чи не єдиним, хто міркував по-іншому, був Сохань, який предметом народоопису вважав багато явищ матеріальної культури, тоді як інші сучасники-етнографи досліджували духовну культуру. Працював у етнографічному відділі Словацького музею Братислави, друкувався в деяких періодичних виданнях. У повоєнний час він намагався упорядкувати посібник-інструкцію для збору етнографічного матеріалу, проте спроба не вдалася через відсутність фінансової підтримки. Велике значення для розвитку науки мають його збірки фотографій, зроблені під час етнографічних пошуків **[8]**. П. Сохань не був теоретиком, він працював на потребу дня, хоча його праці відзначалися ретельністю та систематичністю щодо збору та опрацювання матеріалу.

Тривала традиція наукових контактів і співпраці з чеськими науковцями. Етнографія словаків у 1918—1939 роках розвивалася під прямим впливом чеської науки, яка тоді була значно розвиненішою, особливо в плані теоретичного обґрунтування предмету та завдань науки. У Чехії публікувалися матеріали словацької етнографії у виданні "Чехословацьке народознавство — етнографія", поряд із матеріалами з інших регіонів держави (Моравії, Підкарпатської Русі та ін.) У Словаччині плідно працювали чеські вчені Хотек, Горак, Полівка та Пліцка, які займалися переважно фольклором. З них значний внесок зробив Горак, автор компаративістичних досліджень слов'янських культур, який крім фольклористичних та етнографічних студій відомий працями з історії науки. Серед його зацікавлень — чехо-словацькі культурні взаємини **[9]**. Хотек відомий тим, що підготував для словацької етнографії першу генерацію професійних етнографів.

Попри діяльність місцевих ентузіастів-аматорів у 1920-х роках і досить плідну роботу музеїв та деяких товариств, відсутність єдиного координаційного центру на початку XX століття давалася взнаки, тому з початком нового етапу в історії Словаччини почалися деякі організаційні зміни в науці.

Етнографічна діяльність концентрувалася навколо відновленої в 1919 р. МС. Її основним завданням вбачали організацію науково-дослідницької та просвітницької роботи, що стосуватиметься насамперед словацького народу. На початку 1920-х років відбулися кілька загальних зборів її членів, серед яких були відомі чеські та словацькі вчені — Ю. Полівка, Ю. Горак, Й. Шкултетий, Й. Голубі та ін. Було прийняте рішення, за яким при МС у 1920 р. було створено три відділи — історичний, мовознавчий та етнографічно-пам'ятковий. Останній згодом розділився на два окремі відділення **[10]**. Етнографічний відділ з 1930-х років мав у своєму штаті постійного етнографа. Саме завдяки організаційній діяльності МС був зібраний значний етнографічний та фольклорний матеріал, який публікувався в Етнографічному збірнику МС. Серед основних здобутків цього періоду слід назвати "Збірку словацьких народних казок" К. Полівки, збірник фольклорних матеріалів Ю. Пліцки, а також низку статей описового характеру, які регулярно публікувалися за сприяння МС. Важлива також анкетна діяльність учителів, результати якої були опублікo-

вані в матеріалах до II Словацького народознавства, виданого Р. Беднариком. Значна частина зібраних учителями матеріалів, які містять багато відомостей про матеріальну та духовну культуру словацької землі, ввійшли до архівних фондів МС **[11]**.

МС та її етнографічний відділ намагалися підвищити рівень теоретичних знань музейних працівників. Коли виникла потреба в етнографічному посібнику-інструкції, то в 1924 році МС видала "Програму словацького етнографічного опису" К. Хотека та "Посібник етнографічного дослідження Словаччини" Р. Беднарика. У 1936 р. у виданні "Етнографія Чехословацького народу" був опублікований "Посібник етнографічного працівника" Д. Странської. Ці програми сприяли вдосконаленню методики в збиранні польового матеріалу **[12]**.

Народоопис, краєзнавство (саме в такому статусі за змістом опублікованих праць перебувала етнографічна наука в Словаччині) розвивалися також завдяки музеям, серед яких основними були Словацький народний музей в Мартині, де штатними етнографами при відділенні народного промислу були А. Полонець і Р. Беднарик; Словацький музей у Братиславі (штатний етнограф — А. Вацлавик), який мав самостійний етнографічний відділ (П. Сохань, Й. Гусек). Це була нова генерація словацьких учених, послідовників школи професора Хотека. Продовжувало діяти Словацьке музейне товариство, яке видавало свій збірник і часопис, де були вміщені матеріали з етнографії та фольклористики, виходили збірники інших музеїв, але спеціалізованого періодичного видання не було до 1937 року. Музеї розгорнули широку збирацьку діяльність, але недоліком було те, що критерієм при зборі матеріалів часто виступали суб'єктивні естетичні смаки, а не наукові пріоритети **[13]**.

Важливим чинником у процесі розвитку науки була державна підтримка етнографічних організацій у 1920-х роках. Тоді у Празі було створено Державний Інститут народної пісні (очолив Ю. Полівка, далі З. Неєдли), словацьке відділення якого під керівництвом професора Ф. Воллмана співпрацювало з МС. Науковий інтерес відділення поступово був поширений і на Підкарпатську Русь, планувалися також збирання і вивчення угорських пісень. При Слов'янському інституті в Празі виник відділ дослідження Словаччини і Підкарпатської Русі (секретарем у 1928—39 роках був Хотек), який фінансував етнографічні дослідження в Словаччині, публікував дані в часописі "Кніговня Сбору" та збірнику "Карпатика". Існувала комісія, яка вивчала пастирську культуру (у 1924—1948 роках очолював Краль), вчене товариство Шафарика та ще деякі інші **[14]**.

Безперечно доленосним для науки було державне рішення про створення кафедри етнографії. За наукою було визнано право на існування, її роль і цінність. У 1919 році на базі ліквідованого угорського університету в Братиславі було створено Університет Коменського. При його філософському факультеті в 1921 р. була утворена єдина тоді в Чехословаччині етнографічна кафедра **[15]**, якій надавалися значні державні та приватні дотації. Її очолив чех, перший в державі спеціаліст із загальної етнографії, професор К. Хотек. Тоді ж його стараннями була утворена найбільша в Чехословаччині спеціалізована бібліотека. За роки існування кафедри він читав лекції зі вступу до загальної етнографії, до загальної географії, до політичної етнографії Балкан, етнографію слов'ян, етнографію Африки, Океанії, Європи та інші. Такі лекції були якісно новим явищем в історії словацької етнографічної науки, яка розвивалася до цього часу виключно як Volkskunde. Словацьку етнографію учений викладав на семінарських заняттях, екскурсіях, польовій роботі, що дало відчутні результати. Він вважав, що наука не може розвиватися лише в кабінеті на основі виданих раніше праць чи музейних матеріалів. Хотек на практиці зі студентами шукав і застосовував нову методику **[16]**. Означилася професіоналізація науки. З'являються перші етнографічні праці, а їх автори (його учні) починають впливати на розвиток етнографії в країні.

У міжвоєнний період, на відміну від попереднього етапу, коли відчувався вплив німецької та угорської науки, помітно зріс авторитет чеської науки в питаннях теорії та методології. Віяння європейських наукових шкіл і течій в науці відчувалося переважно через призму бачення чеських вчених, які працювали в Словаччині. У Чехії в науці тоді до-

мінувала історично-етнографічна школа Л. Нідерле [17]. Його авторитет прямо чи опосередковано вплинув на застосування методології історизму при дослідженнях у всіх гуманітарних науках. Його учень К. Хотек застосовував компаративістський історизм у своїх дослідженнях, проте він перебував у творчих пошуках. Учений поєднав школу Нідерле з еволюціонізмом та позитивізмом. На семінарських заняттях із студентами він застосовував не тільки історичний метод, а й здобутки еволюційної теорії. Хотек був також послідовником і культурно-історичного еволюціонізму Тейлора з його стадіальністю розвитку культури та методом пережитків. Крім цього, професора приваблював географічний еволюціонізм Й. Бахофена, де рушійною силою еволюційного розвитку культури визначалася залежність від географічних чинників. Дещо некритично в своїх пошуках він використовував методику Віденської культурно-історичної школи В. Шмідта, яку тоді вважали прогресивною. Завдяки теорії "культурних кіл", генезу словацької культури шукали аж у Мікронезії [18]. Слушним було те, що Хотек не обмежувався однією школою, а намагався знайти оптимальний варіант методології, яка б допомогла адекватно дослідити та відобразити специфіку народної культури.

Оскільки організаційні та педагогічні обов'язки відбирали багато часу, Хотек не мав багато публікацій зі словацької етнографії, однак певні його праці побачили світ у періодичних виданнях і саме структура його синтетичних монографічних досліджень була прикладом для словацьких науковців при написанні своїх студій [19]. Незаперечне значення мала його "Програма словацького етнографічного опису", яка стала інструкцією для збору етнографічного й фольклорного матеріалу. Також слід згадати його "Етнічні відмінності в антропології дітей", написані на основі власних досліджень. Це була програмова стаття-інструкція, за якою планувалося вивчення фізичних антропологічних особливостей дітей до 15 років у всій Словаччині. Дослідження за програмою мало бути проведене при школах. В іншій праці Хотек запропонував етнографічне районування Словаччини відповідно до специфіки та профілю регіональної народної культури. Також він вказав на завдання і основні питання етнографічних досліджень, яким необхідно приділити першочергову увагу; наголошував на важливості картографування регіонів та фотографування явищ традиційної культури, оскільки цього в Словаччині не було зроблено; вважав за необхідне підготувати етнографічну енциклопедію Словаччини [20].

Завдяки школі К. Хотека в Словаччині з'явилася перша генерація професійних етнографів, хоча більшість їх мусила працювати в школах, оскільки офіційних наукових посад майже не було. Пізніше з незрозумілих причин кафедра була ліквідована. 1929 р. Хотек повернувся до Праги, бібліотека перевезена туди ж. Невелика її частина була повернута до Братислави після 1945 р.

При Братиславському університеті читав також лекції із слов'янської літератури Ф. Воллман. Сюди входили години, присвячені усній народній творчості та словацький семінар, хоча реально фольклористика як навчальна дисципліна в міжвоєнний період в країні не викладалася [21]. 1927 року Ф. Воллман організував систематичний збір словацької народної прози. Разом із студентами проводив багато польових досліджень, результати яких публікувалися в Збірнику МС [22]. У фольклористиці все ще відчувався вплив романтизму, але якісно новими були спроби професора Воллмана застосовувати методику фінської та російської фольклористичної школи Веселовського [23]. Все ж він також був змушений покинути Словаччину. Після примусового від'їзду до Праги його справу намагалася продовжити Колечанійова-Косова. Дослідник М. Лешчак [24] виводить дві лінії розвитку фольклористики в той період. У першу він зараховував нагромадження матеріалу, збирацьку діяльність непрофесійних ентузіастів, чеських вчених та студентів Воллмана. До другої лінії М. Лешчак зараховує теоретичні узагальнення в науці. Такі спроби почалися ще в 1930-х роках (П. Богатирьов, А. Меліхерчик, Я. Мяртан та ін.).

Після від'їзду Хотека аж до 1936 року етнографію ніде в країні не викладали. Зміни почалися, коли в університеті розпочали свою діяльність доценти П. Богатирьов та В. Пражак, який викладав етнографію в курсі лекцій історії. Через два роки вони також покинули

Словаччину, але спричинилися до певного поступу, який привів до позитивних змін. Саме тоді в Я. Мяртана, доцента етнографічної кафедри, виникла ідея створити професійне періодичне видання – "Narodopisny sbornik" (Етнографічний Збірник) (1939–1952). Під його редакцією вийшов перший номер журналу, який не був свідченням високої професіоналізації науки та покращення науково-дослідних умов в Словаччині, але був першим етнографічним виданням, доступним для широких верств любителів народної культури, а також свідченням активності етнографів, які не втратили надії на прогрес науки [25].

У період словацької біографії П. Богатирьова народоопис країни перебував у невизначеному стані. Активізувалася діяльність культурних осередків, що було наслідком незалежності. З'явилися музеї, просвітянські товариства, маса періодичних видань у Словаччині та Підкарпатській Русі, що спричинило ріст ентузіазму місцевих збирачів народної творчості під впливом романтичних та міфологічних захоплень архаїкою. Значним недоліком була відсутність чіткої програми та методики збору, спроби теоретичного осмислення взагалі були рідкістю. Невелика частина існуючих узагальнюючих праць перебувала під впливом суперечливих постулатів європейських наукових шкіл. Ідеться, наприклад, про позитивізм. Його вплив на наукову думку Словаччини стає відчутним з кінця XIX ст. завдяки прагненням до об'єктивізму і пошуку універсальних законів і тенденцій розвитку, що, однак, не знайшло благодатного поля в словацькій науці. Позитивізм тут проявився переважно в тому, що стосувалося опису-констатації зовнішньої сторони явищ культури, без урахування специфіки середовища та інших впливових чинників [26].

Відчувався також вплив так званих реакційних шкіл. Поширення набули теорії швейцарця Гоффман-Краєра та німця Наумана, які були популярними в Європі в 1920–30-х роках [27]. Неоднозначним їх внеском у словацьке мистецтвознавство та частково народоопис було становлення позиції про творчу неспроможність нижчих верств. Розвиток народної культури вони розглядали як відображення і переробку нижчими верствами культури вищих верств, наприклад, культури міст, еліти. (Цікавими у цьому контексті є погляди основоположника словацької етнографії Я. Чапловича (1780–1847), який, навпаки, вважав панівну верхівку "стерильною", нездатною до творчості) [28]. Популярність цих теорій зумовлювалася нездатністю міфологічної та романтичної шкіл адекватно пояснити походження культурних явищ, а також їх антиеволюційною спрямованістю. Крім цього, у поширенні цих теорій були зацікавлені деякі чеські політики та науковці. За теорією Наумана [29], Словаччина, яка залишалася аграрною і традиційною до середини XX століття, не змогла б розвинути культуру без впливу представників вищих верств, зокрема чехів. Це давало підстави, понижуючи словацьку етнічну індивідуальність, вважати їх частиною чеського народу [30], що в принципі в середовищі словаків не мало сильного опору – тут дійсно інтелігенція була малочисельна й слабка.

Вагомий вплив на етнографію словаків того періоду спричинили дві європейські школи: функціоналізм та структуралізм. На теренах Словаччини вони поширилися завдяки діяльності й творчим пошукам російського вченого зі світовим ім'ям, почесного доктора багатьох університетів П. Богатирьова та його учнів, які намагалися позбавити науку від методологічного хаосу, в якому вона перебувала. Працюючи в Мюнстерському університеті (викладав російську, словацьку та українську етнографію), Богатирьов у 1933 р. на знак протесту проти фашистського режиму виїхав до Праги і з 1936 до 1938 року працював при Братиславському університеті [31]. У самій Словаччині та особливо в Підкарпатській Русі вчений, перебуваючи на дипломатичній службі та в науковому відрядженні в Чехословаччині, у 1922–1939 роках провів багато польових досліджень. Серед праць цього періоду слід відзначити "Магічні дії, обряди і вірування Закарпаття", яка була опублікована 1929 року в Парижі. Тут він уперше застосував свій синхронний метод, щоб зробити реконструкцію та тлумачення смислу обрядів, магічних дій і ритуалів, які він досліджував [32].

Функціоналізм Богатирьова значно відрізняється від функціоналізму основоположника школи – Б. Малиновського. У Празі він вступив до Лінгвістичного Гуртка структура-

лістів, чиї ідеї вплинули на його світогляд і допомогли йому виробити самостійний функціонально-структуралістський підхід. Богатирьов був незадоволений методами порівняльної міфологічної та антропологічної шкіл, а позитивістський підхід еволюціоністів не міг вирішити низки проблем, якими він цікавився. Його синхронний метод давав змогу простежити процес постійної зміни форм та функцій етнографічних фактів (звичаїв, обрядів, дій). Він також використовував функціональний метод. За це в СРСР на початку 1940-х років його звинуватили у використанні буржуазної методики, несумісної з марксистською ідеологією, і піддали репресіям **[33].**

Серед словацьких учених на вирішення методологічних проблем реагували відповідно до існуючих умов та потреб. Серед спроб упорядкування методології та теорії слід згадати праці Д. Странської з її методом модерної етнології. Вона вважала, що явища культури слід вивчати від часу першої появи, а якщо не вистачає етнографічних матеріалів, можна користуватися історичними джерелами. Однак і далі в Словаччині через нестачу кадрів та коштів у науці переважають описові дослідження, архівація даних (статичний метод), з тим, щоб може колись повернутися до збереженого матеріалу і на основі цих даних зробити вже порівняння і застосувати динамічний метод дослідження **[34]**.

Певну активність виявляли А. Меліхерчик, Я. Мяртан, Р. Беднарик, але вони переважно реагували на іноземні теорії, інтерпретуючи їх на словацькому матеріалі. Так, Беднарик розкритикував Пражакові погляди про народне мистецтво як копію мистецтва високого, Меліхерчик різко зреагував на працю Рейхлової про народний крій, на яку також відчутно вплинули теорії Гофмана-Краєра та Наумана. Це були спроби теоретичної критики реакційних теорій, але описових праць словацьких етнографів це не торкнулося **[35].** У Словаччині друкувалися переклади іноземних авторів, де йшлося про потреби перейти від опису до теоретичного узагальнення, але старша генерація етнографів продовжувала займатися просто збором, описом і документуванням матеріалів. У 1941 році Беднарик сам зробив першу спробу синтетичної праці, але вона містила низку недоліків — явища культури розглядалися відірвано, ізольовано одне від одного. Про це наголошував ще Богатирьов. Спроби Мяртана і Меліхерчика зробити теоретичні узагальнення, їх пропозиції розглядати культуру як ціле, систему, лише засвідчили поспішність, несвоєчасність таких нововведень, неготовність науки до таких експериментів і узагальнень. Недосконалість інфраструктури словацької науки не сприяла значному поширенню нових ідей. Спроби знайти оптимальне теоретичне підґрунтя для наукових розробок тільки ускладнили теоретико-методологічну суміш в етнографії і вдала спроба вийти з методологічної плутанини відбулася лише з появою в 1944 році Меліхерчикової "Теоретичної етнографії", яка відноситься вже до іншого періоду розвитку науки **[36]**.

Закінчуючи огляд історії розвитку етнографічних установ та діяльності науковців Словаччини, слід звернути увагу на те, що після успіхів 1920-х років, у 1930-х роках очікувався професійний ріст науки, оскільки слухачів лекцій Хотека було більше 60-ти, а це досить багато для непрофесійної етнографічної науки Словаччини того періоду. Відсутність засобів до існування спричинилася до того, що випускники кафедри мали йти працювати в школи і займатися наукою врядигоди, при тому, що потреба в спеціалістах існувала, і були організації, де могли працювати по кілька працівників (Слов'янський інститут, Відділ вивчення Словаччини та Підкарпатської Русі, Вчене товариство Шафарика), та музеї, де також не вистачало етнографічних кадрів. Наведені цифри про наявність в основних музеях одного-двох етнографів свідчать, що кількість професійних працівників була мізерною. На кафедрі народознавства не було асистентури. Етнографів-професіоналів у міжвоєнний період можна було порахувати на пальцях двох рук **[37]**. (Для порівняння — у 1930 р. Американська асоціація антропологів (США) нараховувала 666 членів, що вважалося недостатньою кількістю) **[38]**. Чим таке становище пояснювалося, адже була можливість укомплектувати згадані організації професійними етнографами, учнями Хотека? Можливо, причина в тому, що після здобуття незалежності проблему походження словаків і чехів у державі почали розглядати по-ін-

шому. Оскільки політична необхідність існування теорії єдиного народу відпала, а чехи продовжували наголошувати на ній або, навпаки, — схилятися на бік того, що є лише один чеський народ, у словаків чим далі, тим більше набуває популярності теорія окремого народу. Парадоксальним фактом було те, що великий поборник незалежності чехів у Австрійській імперії Т. Г. Масарик (перший президент новоутвореної ЧСР), як тільки здійснилися його державницькі ідеї, відразу став централістом стосовно нацменшин багатонаціональної Чехословацької держави. У цьому була й велика помилка Т. Г. Масарика як визначного державного і політичного діяча, але це також була і данина епосі централізованих унітарних держав у Європі, а не територіальних, федеративних утворень **[39].**

Розкол існував і в середовищі словацьких учених. Так, наприклад, Л. Голубі був прихильником концепції єдиного чехословацького народу, а молодші представники, навпаки, схилялися до іншої точки зору — окремого словацького народу, що не викликало захоплення у чехів. Маємо ситуацію, коли держава не була зацікавлена в розвитку народознавчої науки в Словаччині. Словацькі історіографи другої половини XX століття причину цього вбачають у непрофесіоналізмі та некомпетентності міністерських працівників, хоча, мабуть, усе навпаки: вони були професіоналами, але не науки, а політики. Можливо, саме з державно-політичних причин (прагнення чехів до збереження територіальної та політичної цілісності) у міжвоєнний період і не було створено окремого інституту етнографії, а з початку 1930-х років етнографічні потуги словаків не давали вагомих результатів. (При цьому інші інститути були створені. Наприклад, археологічний, який не міг привести до небажаних наслідків росту національної самосвідомості словаків, на відміну від етнографії) **[40]**. Подібну тенденцію помічаємо того часу і в Україні, де потужний розвиток науки і культури 1920-х років змінився Розстріляним Відродженням. Звичайно, у Словаччині до таких перегинів не дійшло, але певне згортання процесу розвитку науки спостерігалося. Це саме стосувалося і економіки: щоб компенсувати обмеженість зовнішніх ринків і забезпечити своєму капіталу монополію на внутрішньому ринку, чехословацький уряд проводив політику деіндустріалізації національних окраїн **[41].** Хоч це більше стосувалося Підкарпатської Русі, але Словаччина також залишалася аграрною аж до середини XX століття. На практиці це означало переважання сільського населення в країні, малу кількість свідомої інтелігенції. На рубежі 1920—30-х років склалася ситуація, коли чеські політики та деякі вчені відмовлялися від визнання словаків окремим етносом, доводячи існування єдиного чехословацького народу. Словаччина виставлялася як резервація відсталих господарських та соціальних відносин, а відмінність словаків від чехів схильні були вбачати лише в типах крою одягу та ще деяких елементах традиційної культури **[42]**. Не кращою була ситуація з русинами Підкарпатської Русі. Хоч за той же період було досягнуто певних успіхів у таких сферах, як ріст кількості періодичних видань, шкіл, культурних осередків, у містобудівництві, але мадяризація поступово змінилася чехізацією освіти та діловодства, а на всіх горизонталях місцевого управління (як і в Словаччині) перебували представники Чехії. У середині 1930-х років (у центрі Європи) у селах русинів звичним явищем був постійний голод, що змушувало багатьох жителів їхати на заробітки до інших країн **[43]**. Як видно, гасла поваги національної самовизначеності в умовах чеської державності змінюються прагненням титульної нації зберегти територіальну та політичну цілісність за рахунок деетнізації на державному рівні представників інших етносів.

Підводячи підсумки огляду розвитку словацької етнографії у міжвоєнний період, можна сказати, що в 1920—30-х роках було досягнуто певних успіхів, намітилася професіоналізація науки, хоча з різних причин це не привело до подальшого її росту в бік теоретичних узагальнень. Основним недоліком словацької етнографії міжвоєнного періоду було те, що вона не вирішила питання про своє призначення, завдання та статус у системі наук. Усі ці проблеми почали розв'язувати лише в другій половині XX століття. Словацька етнографія залишалася наративною, описовою дисципліною, чи навіть субдисципліною географічної науки, хоча з'являлися нові праці, що свідчило про ріст інтересу до етнографічного та фольклорного матеріалу. Предмет досліджень

трактувався дещо вужче, ніж у кінці XIX століття: переважно фольклор, образотворче мистецтво (Вацлавик, Пражак), залишався інтерес до народного одягу, космогонії (Рейхлова). Деякі дослідники цікавилися народними заняттями — керамікою, домашніми виробами, але майже не вивчалася господарська культура селянина, народна архітектура. Зовсім слабо досліджувалася історія науки (Мяртан, Полонець) **[44]**. Позитивним було те, що з'явилося більше музеїв та просвітницьких товариств, які друкували в своїх виданнях етнографічні твори, зросла інтенсивність спілкування і контактів словацьких етнографів з колегами з інших країн, насамперед із чехами.

1. Slováci a Češi // Jozef L'udovit Holubi "Narodopisne prace". — Bratislava, 1958.
2. *Urbancova V.* Koncepcia dejin slovenskej etnografie // Slovensky Narodopis. — 1983. — N 1. — S. 57—77.
3. Ibid. — S. 58.
4. *Urbancova V.* Slovenska etnografia v 19 storoci. — Martin, 1987.
5. Ibid. — S. 235.
6. *Jurkovich M.* Vystavy slovenskej l'udovej umeleckej vyroby od polovice 19 storocia do roku 1918 // Slovensky Narodopis. — 1979. — N 3. — S. 502.
7. *Stercho P.* Diplomasy of double morality. Europes crossroads in Carpatho-Ukraine 1919—1939. — New-York, 1971.
8. *Margasova I.* Pavel Sochan. (1862—1941) // Slovensky Narodopis. — 1962. — N 34. — S. 513—516.
9. *Michalek J.* Jiri Horak a slovensky narodopis // Slovensky Narodopis. — 1978. — N 1. — S. 39—50.
10. *Michalek J.* Matica Slovenska a naš narodopis // Slovensky Narodopis. — 1963. — N 4. — S. 492.
11. *Podolak J.* Desat rokov slovenskeho narodopisu (1945—1955) // Slovensky Narodopis. — 1955. — N 4. — S. 423.
12. *Urbancova V.* K zameraniu slovenskej etnografie v rokoch 1946—1977 // Slovensky Narodopis. — 1979. — N 1. — S. 105.
13. *Polonec A.* Vznik a vyvoj narodopisneho muzejnictva na Slovensku // Narodopisna praca v muzeach na Slovensku. — Martin, 1966. — S. 13.
14. *Urbancova V.* K zameraniu slovenskej etnografie v rokoch 1946—1977 // Slovensky Narodopis. — 1979. — N 1. — S. 104.
15. *Michalek J.* Narodopis na Univerzite Komenskeho // Slovensky Narodopis. — 1969. — N 2—3. — S. 185.
16. *Mjartan J.* Jubileum profesora Karola Chotka (1881—1956) // Slovensky Narodopis. — 1956. — N 6. — S. 525—537.
17. *Podolak J.* Op. cit. — S. 426.
18. Ibid. — S. 424.
19. *Mjartan J.* Op. cit. — S. 530.
20. Ibid. — S. 525—537.
21. *Podolak J.* Op. cit. — S. 426.
22. Ibid. — S. 422.
23. Ibid. — S. 426.
24. *Lescak M.* Slovenska folkloristicka v rokoch 1945—1975 // Slovensky Narodopis. — 1975. — N 4. — S. 516.
25. *Urbancova V.* K zameraniu slovenskej etnografie v rokoch 1946—1977 // Slovensky Narodopis. — 1979. — N 1. — S. 104—105.
26. Ibid. — S. 106.
27. *Досталь В.* Молчание в темноте (Немецкая этнология в период национал-социализма) // ЭО. — 1993. — № 5. — С. 95—101.
28. *Urbankova V.* Počiatky slovenskej etnografie. — Bratislava, 1970.
29. *Марков Г. Э.* Народоведение в годы нацизма. Крушение науки // ЭО. — 1993. — № 5. — С. 102—116.
30. *Podolak J.* Op. cit. — S. 425.
31. Письма П. Г. Богатырева к Д. К. Зеленину (Подготовка к публикации, предисловие и комментарий А. М. Решетова) // ЭО — 1993. — № 5. — С. 129—130.
32. *Гусев В. Е.* Этнографическая проблематика в трудах П. Г. Богатырева // ЭО. — 1993. — № 5. — С. 117.
33. Там само. — С. 120.
34. *Urbancova V.* K zameraniu slovenskej etnografie v rokoch 1946—1977 // Slovensky Narodopis. — 1979. — N 1. — S. 106.
35. Ibid. — S. 106.
36. *Kovacevicova S.* Vyznam diela Andreja Melichercika pre etnografiu // Slovensky Narodopis. — 1977. — N 4. — S. 599—608.
37. *Podolak J.* Op. cit. — S. 427.
38. *Борофски Р.* Введение к книге "Осмысливая культурную антропологию" // ЭО. — 1995. — N 1. — С. 9.
39. Нариси історії Закарпаття. — Ужгород, 1995. — Т. 2. — С. 120.
40. *Mjartan J.* Op. cit. — S. 535.
41. Нариси історії Закарпаття. — Ужгород, 1995. — Т. 2. — С. 150.
42. *Podolak J.* Op. cit. — S. 425.
43. *Stercho P.* Diplomasy of double morality. Europes crossroads in Carpatho-Ukraine 1919—1939. — New-York, 1971.
44. *Urbancova V.* K zameraniu slovenskej etnografie v rokoch 1946—1977 // Slovensky Narodopis. — 1979. — N 1. — S. 105.

The period of time from 1918 to 1939 is an important time for Slovak ethnography which deserves special attention from researches. During this time we can follow the liberation from Austro-Hungarian regime and receiving of official status and form a part of First Czech-Slovak Republic which influenced the development of science in the country. The author is looking at the topic of development of ethnography in two different ways. First, it is the work of ethnographical societies and individual ethnographers. Second, it is the development of the methodological base during this period of time. The author came to following conclusions: during 1920-30th there were some tendencies to create more professional ethnographical science. One of the main deficiencies of this time was the absence of specific purpose of the ethnographer's work which they would prescribe for themselves in order to distinguish ethnography among other disciplines. A positive moment was the creation of folk museums, intensive contacts with scholars from Chech republic. But until the second half of the 20th Century ethnography was sub discipline, with the description as the main method of work.

"СВІТ ДЕМОНІВ" У МІФОПОЕТИЧНІЙ СВІДОМОСТІ СЛОВ'ЯН

Євгенія КАРПІЛОВСЬКА

***Ольга Поріцька*. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). – Київ, 2004. – 180 с.**

Жваве зацікавлення сучасної гуманітарної науки історією культури, і передусім культури народної, тісно пов'язаної з міфопоетичним світосприйняттям, віруваннями, обрядовістю, є ще одним свідченням докорінних змін у методології сучасних гуманітарних досліджень. Їх зумовило перенесення центру ваги з об'єкта наукового вивчення на його суб'єкт, або ж, інакше кажучи, виразний антропоцентризм сучасної гуманітарної науки. Саме така кардинальна переорієнтація наукового пошуку спричинила формування цілої низки інтердисциплінарних гуманітарних напрямів, які й уможливили комплексне вивчення явищ духовної та матеріальної культури народів. Серед них чільне місце зі своїми здобутками останніх 15-20 років посідають етнолінгвістика і в її межах – етнопсихо- і етносоціолінгвістика, та лінгвокультурологія, гуманітарні дисципліни, об'єктом вивчення яких є культура, свідомість, суспільна діяльність народу, виражені в його мові. Дослідження, виконані в рамках цих дисциплін, передбачають вивчення спільного, загальнолюдського й відмінного, національно-специфічного у світогляді того чи іншого народу крізь так звану "національномовну картину світу", тобто крізь його мовну концептуалізацію та категоризацію. Рецензована монографія Ольги Анатоліївни Поріцької "Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)" належить до кола праць, виконаних у межах саме такої новітньої антропоцентричної, етнолінгвістичної та лінгвокультурологічної наукової парадигми. У своїх роздумах про цю працю прагнемо передусім наголосити на її важливості й корисності для тих дослідників і взагалі зацікавлених читачів, які усвідомлюють значення мовних даних у вивченні народної культури й народного світосприйняття.

Монографія О. Поріцької насичена свіжим фактичним матеріалом, значна частина якого чи не вперше стає здобутком не лише фахівців – етнографів, етнологів, фольклористів, культурологів, а й широкого читацького загалу, оскільки книгу написано у невимушеній, дохідливій манері. Дослідниця знайомить з матеріалами Відділу рукописних фондів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського та Відділу рукописів Інституту народознавства НАН України, Фонду І. Вагилевича, який зберігається у Відділі рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника. Осмисленню української народної демонології в загальнослов'янському контексті посприяли багатолітні тісні контакти авторки з провідними центрами слов'янської етнолінгвістики та лінгвокультурології: сектором слов'янського фольклору та етнолінгвістики Інституту слов'янознавства Російської Академії наук, школою покійного академіка М. Толстого та кафедрою сучасної польської мови Університету ім. М. Кюрі-Склодовської (м. Люблін, Польща), яку очолює відомий етнолінгвіст і лінгвокультуролог професор Є. Бартмінський. Під керівництвом академіка М. Толстого О. Поріцька писала свою кандидатську дисертацію, яка й покладена в основу даної монографії. Фонди та архівні матеріали, зібрані у згаданих зарубіжних наукових осередках, також широко використані в її праці. Крім того, авторка, дочка відомих дослідників слов'янського фольклору А. Поріцького та С. Грици, сама брала участь у численних фольклорних і етнографічних експедиціях, а отже, мала можливість отримати унікальний фактичний матеріал з перших рук. Такий досвід польової роботи дав О. Поріцькій можливість заглянути вглиб проблеми реконструкції давніх шарів народної культури й самосвідомості. Не лише побачити її в усій складності та розмаїтті, про що свідчить ґрунтовна обізнаність авторки зі станом опрацювання цих завдань в Україні і Славії в цілому, а й виробити власну наукову концепцію для аналізу й осмислення народної демонології як самостійного складника "мовної карти-

ни світу" слов'ян, що зберігає стійкість і цілісність давнього міфопоетичного сприйняття світу впродовж століть.

Рецензована монографія О. Поріцької складається з трьох розділів. У першому з них – "Питання міфології та демонології у вітчизняній етнокультурології" – авторка окреслила об'єкт свого дослідження й переконливо обґрунтувала важливість його аналізу й опису для створення цілісної картини народних вірувань українців. Вивчення народної демонології, або так званої нижчої міфології, найтісніше пов'язаної з повсякденним життям народу, уможливлює конструювання того міфологізованого, образного світу, що найвиразніше відбиває стосунки людини з довкіллям, її сприйняття явищ природи та осмислення їхнього впливу на неї. Саме в народній демонології, зокрема в її мовному оформленні, найяскравіше відбито національну специфіку міфопоетичної свідомості українців. Означення "демон" О. Поріцька трактує широко, як будь-який міфічний персонаж (далі – МП), крім міфічних божеств, як антропо-, так і зооморфний, що має "виразний тісний зв'язок із людською душею" (с. 11). У ієрархії міфічних персонажів – богів вищого рівня (язичницького пантеону), божеств роду чи календарного циклу та героїв народного епосу – авторка, сприймаючи слов'янську етнокультурологічну традицію, відводить демонам найнижчий щабель. Проте слушно наголошує на динаміці мовної картини "світу демонів", наявності тісного зв'язку між, з одного боку, демонами і божествами, а з другого – демонами і людьми. "Простір між демонами і людьми, – зазначає вона слідом за польським фольклористом К. Мошинським, – займають напівдемони – відьми, змори, планетники, упирі, і пов'язуються вони у народній свідомості з цілком певними людьми чи то живими, чи померлими, або ж з їх душами..." (*там само*).

Основні – другий і третій – розділи монографії присвячені опису, відповідно, чоловічих і жіночих МП за всім комплексом властивих їм ознак та функцій: іпостасі, соціальний статус, зовнішній вигляд, властивості, час дії, локуси, характерні заняття, звички, модуси пересування, появи, зникнення тощо. Широкий спектр ознак класифікації МП, застосований О. Поріцькою для аналізу фактичного матеріалу, уможливив всебічний опис досліджуваних об'єктів української народної демонології. Категорійний опис МП в її праці пов'язаний з вивченням місця і ролі окремих МП в цілісному "демонічному" світі. О. Поріцька бере до уваги характерні для тих чи інших МП предикати, які вона розуміє як дії, що базуються на контакті з об'єктом, до дослідницького поля залучено й самі такі об'єкти – адресати, реципієнти дій МП. Такі комунікативні функції МП розглянуто як в аспекті контактів зі світом людей, так і в межах самого "демонічного" світу в контактах між різними МП.

З огляду на специфіку прояву перелічених вище класифікаційних ознак у другому розділі окремо розглянуто домашні МП (***домовики, хованці, годованці, дідухи, запечищені***) і демони природи: лісові (***лісовики (лісуни, лісові чорти, лісові панни), боровики***) та водні (***водяники, болотяники, русалки водяні***) МП. Вироблені детальні класифікації українських МП уможливили їхнє зіставлення за певними ознаками з представниками "демонічного" світу інших слов'янських народів. Внаслідок здійсненого порівняння О. Поріцькій вдалося встановити спільне й відмінне, національно-специфічне в міфопоетичному сприйнятті слов'ян всіх трьох груп. Наприклад, якщо в українській демонології за ознакою місця перебування можна виділити такі жіночі МП з назвами прозорої внутрішньої форми, як ***лісна, лісова панна, боровичка, лісниця, лісовка, русалка водяна***, то в польській їхніми відповідниками виступають такі МП, як **żytnia panienka, żytnia majka, żytniczka**, а в сербській – **водаркиња, бродаркиња, приморкиња, загоркиња, планинкиња, пештеркиња, облакиња** (с. 117). Розбіжності в мовному оформленні МП виражають відмінності в трактуванні місця і ролі таких демонів у міфопоетичній свідомості різних слов'янських народів. Мовна форма унаявнює і неоднакове сприйняття демонів у різних регіонах самої України залежно від особливостей природи, виробничого життя, звичаїв та обрядів окремих етнографічних груп українців або мешканців певних місцевостей. Таке розмаїття уявлень відображають діалектні назви українських МП. Скажімо, особливості народних уявлень про

домашніх МП в різних регіонах України відбивають такі діалектизми, як наддніпрянське ***краснолюдик,*** поліські ***ласачка, ласиця, ужака*** чи гуцульські ***бобак, лелик, літавець, літавиця, дика баба, Бола***. Зауважимо принагідно, що диференціація народних найменувань демонів за регіонами, а в їхніх межах – за говірками української мови, дала б можливість виразніше продемонструвати залежність тих чи інших уявлень про МП від особливостей матеріальної та духовної культури тих чи інших етнографічних груп українців. Значно підсилило б власне лінгвістичний бік дослідження О. Поріцької ширше й послідовніше залучення даних з етимології народних назв демонів, як українських, так і інших слов'янських. Такі відомості увиразнюють уподобані тією чи іншою мовною спільнотою моделі номінування МП, самий спосіб їхнього виокремлення з уявного "демонічного" світу, мовної концептуалізації та категоризації демонів. Скажімо, дослідниця звертає увагу на те, що українській демонології за нечисленними винятками, як, наприклад, назва русалки ***Марина***, не властиве називання жіночих МП власними іменами людей, на відміну від сербської народної традиції, де такі назви активно вживано, пор. подані в монографії імена жіночих МП **Ангеліна, Андресила, Бурђа, Јана, Јерина, Катарина** з сербських пісень. Натомість українські чоловічі МП часто мають людські імена, напр.: ***Семенко, Антипко***. І таких цікавих спостережень чимало в дослідженні О. Поріцької. Ці факти, як нам здається, заслуговують на поглиблений аналіз і пояснення. Можливо, вони унаявнюють відмінності світосприйняття, спричинені саме специфічними рисами менталітету того чи іншого народу, його характеру, ставленням до природи, ступенем збереження в його свідомості міфопоетичної традиції, впливом на неї інших культур. На тлі таких уявлень про демонів, їхні визначальні риси у різних народів переконливішими стають і риси типологічні, спільні, загальнолюдські, осмисленню яких О. Поріцька присвятила висновки своєї праці. Особливо важливим у підсумках дослідження нам видався показ динаміки змодельованої авторкою картини "демонічного" світу. Можливість показати таку динаміку забезпечило детальне структурування народного "світу демонів" за різними ознаками МП. Авторка аргументовано окреслює місце кожної групи досліджених українських МП в загальнослов'янській народній демонології. Наприклад, за інваріантним набором ознак, властивих жіночим МП, ***русалка*** – ключовий жіночий МП народної демонології не лише українців, а й росіян і білорусів, за твердженням О. Поріцької, перебуває на периферії загальнослов'янської демонології і наближається до сербської ***віли***. Натомість поширена на південно-західних теренах України ***богинька (богиня)*** виявляє типологічну близькість до болгарської ***самодіви*** і в загальнослов'янському контексті за своїми ознаками займає перехідну позицію. Можна лише підтримати прагнення авторки монографії продовжити вивчення української народної демонології в її багатоманітних зв'язках з міфологічними системами інших народів, як слов'янських, так і неслов'янських, передусім тих, які перебувають зі слов'янами в сталому й тривалому контакті: румунів, угорців, турків, албанців, греків.

Представляючи читацькій аудиторії монографію О. Поріцької, не маємо жодних сумнівів, що вона викличе зацікавлення й буде корисною у дослідженнях широкого кола гуманітаріїв: мовознавців, культурологів, психологів, соціологів, когнітологів, філософів, релігієзнавців. Вона не лише наводить великий, свіжий фактичний матеріал, а й подає його детальну класифікацію, пропонує поняттєвий і процедурний апарат для його аналізу, осмислення й пояснення. У монографії накреслено перспективи розвитку здійсненого дослідження, тому щиро бажаємо О. Поріцькій сил і творчої наснаги для продовження цієї праці. Вона вкрай потрібна й важлива саме нині, коли з такою гостротою в новій українській державі стоять завдання вивчення національної свідомості українців, осмислення їх національної самобутності в колі інших народів. А це неможливо без глибокого знання свого коріння, історії своєї культури.

Київ

35 МІЖНАРОДНА БАЛАДНА КОНФЕРЕНЦІЯ SIEF У КИЄВІ

Леся ВАХНІНА

Журнал "Народна творчість та етнографія" вже висвітлював діяльність Міжнародної комісії з вивчення народних пісень та балад, яка активно працює при SIEF — Міжнародному Товаристві етнологів та фольклористів (матеріал про попередню 34 баладну конференцію в Ризі див. у II-му номері за 2005 рік). Однією з важливих форм її діяльності стали щорічні міжнародні конференції, що відбуваються в різних країнах Європи та США. Україна вперше стала місцем проведення саме у Східній Європі нової 35-ї Міжнародної баладної конференції SIEF, яка відбулася в Києві 6—11 липня 2005 року в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Вибір місця проведення конференції не був випадковим, адже Інститут є однією з провідних народознавчих установ не тільки в Україні, а й у світі. Видані ним праці вже давно увійшли до міжнародного наукового обігу, а співробітники Інституту гідно репрезентують українську етнологічну та фольклористичну науку не тільки на міжнародних конгресах та конференціях, а й працюючи в різноманітних Міжнародних наукових комісіях. Все більше привертають міжнародну наукову громадськість ті позитивні демократичні зміни, що відбуваються в Україні після перемоги Помаранчевої революції. Не випадково в одному з інтерв'ю для українського радіо віце-президент Міжнародної комісії з вивчення народних пісень та балад проф. Ізабель Пір (Бельгія) відзначила: "Ми приїхали в країну, що перемогла".

Слід відзначити, що згадана конференція стала однією з найчисельніших за кількістю учасників — більше 50 осіб, із них майже 40 — з країн Європи (Бельгія, Франція, Німеччина, Великобританія, Португалія, Словенія, Туреччина, Румунія, Польща, Хорватія, Болгарія, Литва, Білорусь), а також із США, Канади та Австралії. Конференцію можна назвати найбільш представницькою, адже переважна більшість доповідачів — це відомі фольклористи, керівники університетських кафедр та наукових інститутів, директор Елфінстонського Інституту Університету м. Абердин з Шотландії проф. Іан Рассел, директор Інституту фольклору Румунської Академії Наук проф. Сабіна Іспас, директор Інституту етномузикології Словенської Академії Наук, віце-президент Комісії проф. Марієтка Голец-Каучіч, директор Інституту ук-





раїнських студій університету м. Альберта з Канади проф. Наталка Кононенко, зав. відділу славістики Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору Білоруської АН проф. Олександр Морозов та ін.

Проблематика конференції дала можливість висвітлити найрізноманітніші аспекти дослідження балад, від аналізу їх міфологічних та історичних джерел до сучасного побутування у фольклорному репертуарі. Великий інтерес викликали також проблеми взаємодії балади з іншими жанрами фольклору та літературними творами, а також переклади балад. Робочими мовами конференції були англійська, французька та німецька, які мають однаковий статус в SIEF. Гарне володіння іноземними мовами показали й українські науковці, які репрезентували на конференції українську фольклористичну науку. Незважаючи на відсутність синхронного перекладу, зал засідань ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України завжди був заповнений бажаючими послухати цікаві доповіді своїх колег, більшість з яких ілюструвалася як за допомогою сучасного технічного обладнання, так і власним виконанням балад або ж імпровізаціями на роялі.

Провідний науковий співробітник Інституту, член оргкомітету В. А. Юзвенко та зав. бібліотекою О. О. Роєнко підготували виставку фольклористичних праць і збірників балад, виданих в Україні та за кордоном. Програма і тези конференції були видані за участі співробітників редакційно-видавничого центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Редагування текстів англійською мовою здійснила науковий співробітник І. Головаха.

Наукова програма конференції була вдало доповнена цілим рядом культурних заходів, концертів, екскурсій та цікавих зустрічей. Це засвідчують і численні листи, що надійшли на ім'я директора Інституту Ганни Скрипник, членів оргкомітету Л. Вахніної та І. Головахи від багатьох її учасників. Хочемо ознайомити наших читачів з деякими фрагментами з листів. *Від Сімони Деліч (Хорватія)*: "Дуже дякуємо за проведення гарної баладної конференції. З великим інтересом ознайомилася з діяльністю та працями ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, а також побачила вашу чудову країну. На мою думку, конференція була дуже добре організована, відчувався баланс між цікавими доповідями та екскурсіями". *Від Вільяма Бернарда МакКарті (США):* "Ваша щирість та щирість Вашого Інституту завжди залишиться в нашій пам'яті. Нам дуже сподобались театри, музеї... та подорож до Чернігова, а також чудові подарунки: компакт-диски з фотографіями, видання дум. Я передам свій примірник до університету в Міссурі, де працює Майлз Фолей (відомий американський

фольклорист, дослідник епосу). Він дуже зацікавився цим виданням. Ця конференція була чудово спланована і презентована". *Від Тома МакКіна (Великобританія):* "Шановна пані директор Ганно Скрипник, велика подяка за все, за те, що Ви запросили нас, все чудово підготували і за тепле відношення до нас у Вашій чудовій країні. Я сподіваюсь повернутися коли-небудь в майбутньому та пізнати Вкраїну ще більше, вивчити її прекрасні народні традиції". *Від Лері Сіндергард (США):* "Дуже дякуємо за чудову баладну конференцію в Києві, мені дуже приємно, що вона пройшла з успіхом. Ми також були приємно вражені теплим ставленням до нас та до інших гостей". *Від Елода Ковача (Угорщина):* "Хочу висловити Вам велику подяку за чудові дні, які я зміг провести в Києві. Слава Вам. Я почувався у вашому місті дуже добре і мені здається, що інші учасники конференції теж. Зичу щасливого життя та праці в сонячному Києві". *Від Светли Петкової (Болгарія)*: "Ще раз дякуємо Вам за те, що наше перебування в Києві було таким успішним, і нам було дуже добре в Інституті ім. М. Рильського". *Від Агнєшки Чайковської (Польща)*: "Дякую за запрошення на таку чудову конференцію в Києві та все добре (а було його чимало!) у Києві, з чим я зустрілася. Перебування на конференції згадую з великою приємністю".

Після урочистого відкриття конференції, яке відбулося в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України 6 липня 2005 р., та пленарного засідання її учасники ознайомилися з Музеєм народної архітектури та побуту в Пирогові, де ввечері були зачаровані неповторним колоритом традиційного календарно-обрядового свята Івана Купала, яке протягом останніх років щороку відтворюється в цей день.

Треба сказати, що в усіх країнах світу, де відбуваються міжнародні баладні конференції, вони, як правило, привертають увагу найвищих посадових осіб тієї чи іншої держави, що засвідчує одну з важливих засад ЮНЕСКО про охорону фольклору як національної пам'ятки. Народна культура і зокрема фольклор займають важливе місце в культурній політиці Київської міської адміністрації та її голови Олександра Омельченка. Тому особливою подією стало привітання учасників 35 Міжнародної баладної конференції, що відбулося 8 липня в Українському Домі, від київського міського голови Олександра Омельченка, яке було урочисто виголошено першим заступником начальника Управління культури, мистецтв та охорони культурної спадщини м. Києва В. Ліновицькою. В ньому було підкреслено не тільки важливість такого представницького форуму в Україні та в Києві, а й відзначено величезний внесок, який здійснив ІМФЕ ім. М. Т. Рильського під керівництвом його директора – член-кореспондента НАН України, професора Ганни Скрипник для вивчення та популяризації народної культури та фольклору. Подяками київського міського голови Олександра Омельченка з врученням пам'ятних знаків та іменних годинників було відзначено за ініціативою Управління культури м. Києва, яке очолює Олександр Биструшкін, десять зарубіжних учасників, які доклали чимало зусиль для того, щоб цей захід відбувся саме в Києві. Гості були приємно вражені високою оцінкою їхньої міжнародної наукової діяльності. Співробітники Головного Управління культури м. Києва О. Дяткова та К. Смольська зробили для учасників конференції ще один незабутній подарунок – концерт Київського академічного театру українського фольклору "Берегиня" (керівник – народний артист України М. Буравський), блискучий виступ якого надовго запам'ятався всім присутнім в залі Кобзарської світлиці. В Українському Домі виступив також кобзар Степан Щербак, майстерно виконавши декілька українських народних дум. Прозвучала також і шотландська народна балада у виконанні Томаса МакКіна з Абердина.

Учасники конференції були також захоплені чудовою постановкою опери С. Гулака-Артемовського "Запорожець за Дунаєм" в Національній Опері України, фестивалем "Країна мрій", що в цей час відбувався в Києві. Як дослідники народної культури вони були вражені експозицією Музею українського декоративно-ужиткового мистецтва Києво-Печерської Лаври, де завдяки сприянню його директора А. В'ялець для них була організована кваліфікована екскурсійна програма. Надовго запам'ятається їм поїздка до старовинного Чернігова та чарівні краєвиди під час прогулянки по Дніпру, що були добре організовані за допомогою туристичної фірми "Данапріс". Українську



вишиванку, яку проф. Діас Маркес з Португалії придбав в перший день в Пирогові, він з гордістю та шанобливістю одягав на всі урочисті заходи в Києві.

Для кожної конференції важливе місце має обговорення доповідей та підведення підсумків. Традиційним місцем дискусій Міжнародної Комісії з дослідження народних пісень та балад стали бізнес-мітинги, що відбуваються в день закриття конференції, де окреслюються плани на майбутнє, обирається місце проведення наступної конференції. Як правило, для кожної країни така пропозиція — це свідчення про визнання за кордоном її наукових досягнень. Президент Комісії проф. Кафедри європейської етнології Мюнхенського університету Сабін Вінкер-П'єфо, як і інші виступаючі, відзначили високий науковий рівень та гарну організацію конференції в Києві.

Директор ІМФЕ ім. М. Т. Рильського Ганна Скрипник подякувала в свою чергу за позитивну оцінку діяльності Інституту та його міжнародне визнання, презентувавши для всіх учасників видання "Українські народні думи" Катерини Грушевської, що було здійснене в Інституті, та компакт-диски з фотографіями з конференції та записами кобзаря Степана Щербака. В свою чергу В. МакКарті написав баладу про Київ, яка прозвучала під час прощальної прогулянки по Дніпру.

Конференція завершилася, та серця наших гостей, як бачимо з наведених вище листів, залишилися сповнені незабутніми враженнями про Київ та Україну, про високий рівень її наукового потенціалу, про гостинність та відкритість наших людей. Кожний з них без сумніву стане прихильником України в Європі та у світі, сприятиме її позитивному іміджу. Український рушник, за словами віце-президента Міжнародної Комісії з вивчення народних пісень та балад проф. Ізабель Пір (Бельгія), має поєднати Схід і Захід: "Я завжди буду брати його з собою на всі наступні конференції. Україна має бути в Європі". Перед науковцями ІМФЕ ім. М. Т. Рильського залишається ще відповідальність знайти кошти для видання окремим томом текстів доповідей, виголошених у Києві, який повинен бути репрезентований Україною на майбутній 36-й Міжнародній баладній конференції у Фрайбергу (Німеччина) наступного року.

Найпозитивнішим результатом конференції є, безперечно, ініціатива керівництва SIEF перекласти європейськими мовами трьохтомне видання "Українські народні балади".

This article is an overlook of the 35th International Ballad Conference, which took place in Kyiv, july 6-11, 2005. This conference was important cultural event for our scientific life. This article also gives some letters of thanks, which our Institute received as a result of this conference.

ІВАН МАРКОВИЧ ВЛАСЕНКО
(05.07.1930 – 17.07.2005)

НЕКРОЛОГ

17 липня після тривалої хвороби відійшов у вічність Іван Маркович Власенко – фольклорист, літературознавець, краєзнавець, журналіст.

Понад сорок років його творче життя було пов'язане з Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Рильського Національної академії наук України, де він сформувався як висококласний фахівець з наукової журналістики. Працюючи в колективі академічної установи, він мав щасливу можливість спілкуватися з багатьма ученими, письменниками, митцями і діячами культури, серед яких були М. Т. Рильський, П. М. Попов, К. Г. Гуслистий, С. А. Таранущенко, О. Г. Костюк, М. Є. Сиваченко та багато інших визначних дослідників, до яких небіжчик ставився з благоговійним пієтетом.



Народившись у селянській родині, що всупереч нівеляційним і нищівним процесам у духовному житті нації періоду фатальних соціальних катаклізмів двадцятого століття ще зберегла питомі народні традиції і звичаї, він з дитячих років всотав красу рідного слова, пісні, мелодії, картини селянського побуту, звичаїв, народний склад мислення, особливо гостре відчуття природи, що її він сприймав як одухотворену субстанцію. Ця природжена зацікавленість проявами народного буття, що була закорінена в самому його генетичному коді, напевно, визначила увесь подальший його життєвий шлях, позначений невситимою жадобою осягнути весь обшир народної культури у найрізноманітніших її вимірах. А спектр наукових зацікавлень Івана Марковича був напрочуд широким і розмаїтим – від антропології до етики, естетики, філософії та релігії.

Навчання на факультеті журналістики спочатку Харківського, а згодом – Київського університету було позначене настійливим прагненням до набуття ґрунтовного знання з історії, мови, культури, фольклору та літератури, філософії, соціальних та гуманітарних наук. Ще в студентські роки у нього сформувалося особливо шанобливе ставлення до книжки як джерела мудрості, скарбниці нетлінного духовного багатства і багатовікового досвіду людства. Він невпинно збирав книжки, у доборі яких виявилася не лише глибока фахова обізнаність в галузі національної бібліографії та бібліології, загальна ерудиція, а й рідкісне бібліофільське чуття. Збирання книжок було для Івана Марковича не аматорством, а внутрішньою духовною потребою. Книжка стала для нього таким же необхідним предметом повсякденного буття, як хліб насущний і повітря.

Усі набуті знання Іван Маркович намагався реалізувати в своїй щоденній праці: чи то будучи газетярем районної газети у Броварах, в якій він працював і активно друкував статті,

рецензії і різноманітні нотатки та інформації з питань культури, чи — виступаючи по радіо з лекціями та бесідами про народну пісню або з питань краєзнавства. Але найповніше його колосальні фахові знання, інтелектуальний потенціал, естетичний смак і етичні принципи виявилися в його діяльності як наукового редактора ледь чи не єдиного в Україні академічного народознавчого журналу "Народна творчість та етнографія", у роботі над яким він знайшов своє справжнє життєве покликання.

Іван Маркович був людиною дивовижно скромною і водночас непоказного, але глибоко усвідомленого, високошляхетного професійного честолюбства. Наукова сумлінність і дбайливе, бережне ставлення до духовних, екзистенційних потреб нації були для нього моральним імперативом.

Іван Маркович спільно з нечисленними своїми колегами по редакції при підтримці дирекції ІМФЕ ім. М. Т. Рильського та керівництва Відділення літератури, мови і мистецтвознавства Національної академії наук України змогли не просто утримати журнал "на плаву", а й зберегти його науковий профіль, реноме академічного видання, на сторінках якого надруковано велику кількість цінних наукових публікацій як проблемно-теоретичного характеру, так і конкретно-тематичних студій з широкого кола питань професійного, народного мистецтва, музики, живопису, театру, усної народної творчості, історії культури та сучасного стану мистецтва.

Вельми плідною була ініціатива І. М. Власенка впровадити в науковий обіг праці науковців діаспори, які лише за умов державної незалежності могли стати надбанням наукової громадськості материкової України.

Іван Маркович володів даром і вмінням спонукати до наукового пошуку, захопити ідеєю, щедро ділився своїми глибокими думками, проникливими міркуваннями і спостереженнями, які автори використовували у своїх дослідженнях. Редакторська робота майже не залишала часу і можливостей для власної дослідницької діяльності. Тим часом Іван Маркович був справді дослідником з Божої ласки. Він був не лише поцінувачем мистецтва слова, а й тонким аналітиком як рідного, так і світового письменства. Особливу його увагу привертала проблема зв'язків української літератури з фольклором. Він написав розвідку на цю тему, сподіваючись захистити її як кандидатську дисертацію, але за браком часу так і не наважився довести цю справу до завершення.

Як свідомий патріот, що поділяв настрої та ідеї шістдесятництва, він з особливою увагою ставився до збирання і збереження документів доби, зокрема спогадів, щоденників, листів. Він записував народні пісні, легенди, перекази, бувальщини, а також вірші самодіяльних поетів.

Українська фольклористика і мистецтвознавство втратили висококваліфікованого і самовідданого працівника на ниві культури, а колеги і друзі — людину рідкісної душевної доброти і християнської доброчесності. Якби можна було визначити провідну рису багатогранного духовного складу І. М. Власенка, то слід було б сказати, що він був носієм філософії добра.

Виряджаючи Івана Марковича Власенка у вічну путь, доречно буде згадати слова улюбленого його поета Баратинського, наче спеціально написані про людей, до яких він належав:

"Не говори: их больше нет,
Но с благодарностью — были!"

Хай земля йому буде пером!

Колектив ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, найближчі друзі покійного